ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

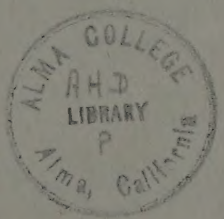
DU

MOYEN AGE

VI

SIXIÈME ANNÉE

1931



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
1932

32301

v6
1931

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET **G. THÉRY, O. P.**

PROFESSEUR A LA SORBONNE — DOCTEUR EN THÉOLOGIE

6

ANNÉE 1931

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

G. THÉRY ..... **Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin.** 5

A. M. FESTUGIÈRE..... **La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin**..... 25

D. O. LOTTIN ..... **La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e^ et XIII^e^ siècles** 49

H. D. SIMONIN ..... **Autour de la solution thomiste du problème de l'amour** 174

M. MÉLANDRE ..... **Iépa ou Scot Erigène?** 277

TEXTES INÉDITS

M. GRABMANN ..... **Die Opuscula de Summo Bono sive De vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien** 287

COLLEGE LIBRARY Alma, California

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

1932

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN. 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS-5e

Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur à la Sorbonne

G. THÉRY O. P.
Docteur en théologie

ANNÉE 1926

Ét. GILSON. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* — G. THÉRY. *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart.* — EPHR. LONGPRÉ. *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.* — M.-D. ROLAND-GOSSELIN. *Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès.*

Un vol. gr. in-8° de 318 pages ..... 40 fr.
Prix pour les souscripteurs ..... 30 fr.

ANNÉE 1927

A. WILMART. *Les homélies attribuées à saint Anselme.* — M.-D. CHENU. *La théologie comme science au XIIIe siècle.* — J. ROHMER. *La doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.* — J. GUILLET. *La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.* — Ét. GILSON. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.* — F. DELORME. *Le cardinal Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.*

Un vol. gr. in-8° de 345 pages ..... 40 fr.
Prix pour les souscripteurs ..... 30 fr.

ANNÉE 1928

Ét. GILSON. *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — P. SYNAVE. *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur.* — J. ROHMER. *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam.* — M.-D. CHENU. *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les sentences.* — P. GLORIEUX. *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle.* — G. MOLLAT. *L'œuvre oratoire de Clément VI.* — G. VANSTEENBERGHE. *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues, d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — A. WILMART. *La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.* — G. THÉRY. *Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la Sagesse.*

Un vol. gr. in-8° de 456 pages ..... 45 fr.
Prix pour les souscripteurs ..... 33 fr. 75

ANNÉE 1929

Ét. GILSON. *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, avec une édition critique du* De intellectu *d'Alfarabi.* — R. DEVREESSE. *Sur Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche.* — JOS. KOCH. *Jacques de Metz, le maître de Durand de Saint-Pourçain.* — G. THÉRY. *Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* (fin).

Un vol. gr. in-8° de 456 pages ..... 45 fr.
Prix pour les souscripteurs ..... 33 fr. 75

ANNÉE 1930

Mgr G. LACOMBE. *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I). — BERYL SMALLEY. *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II). — Mgr LACOMBE and BERYL SMALLEY. *Indices; Indices of Incipits; Indices of Manuscripts.* — ALYS L. GRÉGORY. *Indices of Rubrics of the principal Manuscript of the Questiones of Stephen Langton.* — R. P. H.-D. SIMONIN, O. P. *Les* Summulae Logicales *de Petrus Hispanus.* — V. LOSSKY. *La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite.* — M. BOUYGES, S. J. *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* — Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Les* Vitae Sororum *d'Unterlinden.* Edition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar (texte).

Un vol. gr. in-8° de 517 pages ..... 55 fr.
Prix pour les souscripteurs ..... 41 fr. 25

LE MANUSCRIT VAT. GREC 370

ET SAINT THOMAS D'AQUIN

Notre but dans cette note est d'attirer l'attention sur un manuscrit grec de la Bibliothèque Vaticane : le Vat. grec 370. Au mois de mai 1928, en étudiant le contenu de ce manuscrit, pour le situer dans l'ensemble des manuscrits grecs du *Corpus Dionysiacum*, nous n'avions point remarqué certaines particularités de ce volume. C'est au mois de novembre, en examinant à nouveau ce manuscrit du x^e^ siècle, qu'un certain nombre de problèmes se sont posés à notre esprit : ce manuscrit n'aurait-il pas été en possession de saint Thomas ? Les gloses latines interlinéaires qu'on lit au début de la *Hiérarchie Céleste*, ne seraient-elles point de la main même du Docteur Angélique ?

Ces problèmes, évidemment, n'ont pas surgi à l'improviste. Un problème ne se pose avec clarté, n'éclôt pour ainsi dire, que sous la poussée convergente d'un certain nombre de faits, de dates, et de remarques. Un problème ne naît que dans un milieu et une ambiance.

Au risque de répéter certaines choses déjà connues, c'est cette ambiance que je voudrais retracer, afin de montrer avec précision comment a pu se poser à notre esprit, le problème des rapports entre le ms. Vat. grec 370 et saint Thomas d'Aquin, et pour mettre de la clarté dans notre étude, nous la diviserons en trois paragraphes :

§ I. Description du manuscrit Vat. grec 370.

§ II. Le ms. 370 a-t-il appartenu à saint Thomas ?

§ III. Les gloses interlinéaires du ms. 370.

§ I

LE MANUSCRIT VAT. GREC 370

Le manuscrit Vat. grec 370, de 290×222, d'une écriture du x^e^ siècle, de 251 feuillets, contient, fol. 1-146^v^, les œuvres du Pseudo-Denys.

1. — Fol. 1^r^ : Ἐπίγραμμα εἰς τὸν μακάριον Διωνύσιον ἀγγελικῶν γραφίδων ἀμαρύγματα πολλὰ κιχήσας = *Patr. gr.*, t. III, col. 116. Cette épigramme est un peu différente de celle que nous lisons dans le *P. G.*, identique à celle du Vat. gr. 859, fol. 36^r^.

Fol. 1^r^-1^v^ : Titres des chapitres de la *Hiérarchie Céleste*.

Fol. 2^r^-3^v^ : Πρόλογος. *Incipit.* Τὴν μὲν εὐγένειαν. C'est l'incipit du prologue de Maxime, aux commentaires sur Denys, *P. G.*, t. IV, col. 16.

Explicit : ἑλθεῖν συμβέβηκε χεῖρας, *P. G.*, t. IV, col. 21 C.

Fol. 3^v^ : Γεωμετρικὰ σχοινία... χαρὰ τῶν ἀγγέλων. C'est une partie du long titre du ch. XV de la *Hiérarchie Céleste*, *P. G.*, t. III, col. 325 D.

Fol. 3^v^ : Epigramme à la *Hiérarchie Céleste* : Ἀγγελικῆς σοφίης = *P. G.*, t. III, col. 116 D.

Fol. 4^r^-32^v^ : Texte de la *Hiérarchie Céleste*.

Incipit : Πᾶσα δόσις ἀγαθή = *P. G.*, t. III, col. 120 B.

Explicit : κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες = *P. G.*, t. III, col. 340 B.

2. — Fol. 33^r^-83^v^ : *Noms Divins*.

L'ordre de transcription des livres de Denys est habituellement celui-ci : *Hiérarchie Céleste*, *Hiérarchie Ecclésiastique*, *Noms Divins*, *Théologie Mystique*, les Lettres.

Dans ce manuscrit 370, le livre des *Noms Divins* précède la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Cet ordre est extrêmement rare. On le trouve, parmi les manuscrits dionysiens du IX^e^ au XIII^e^ siècle, seulement dans le manuscrit Vat. gr. 859, du XI^e^-XII^e^ siècle; Vat. gr. 371, du XI^e^ siècle; du manuscrit 439 de la B. N. de Paris, du XI^e^ siècle.

33[r] Titres des chapitres des *Noms Divins*.
33[v] Texte des *Noms Divins*.
Incipit : Νῦν δή, ὦ μακάριε, *P. G.*, t. III, col. 585 B.
83[v] Explicit : ἡγουμένου θεοῦ, μεταβήσομαι, *P. G.*, t. III, col. 984 A.

3. — Fol. 83[v]-125[v] : *Hiérarchie Ecclésiastique*.
83[v] : Titres des chapitres de la *Hiérarchie Ecclésiastique*.
84[v]-125[v] : Texte de la *Hiérarchie Ecclésiastique*.
Incipit : Ὅτι μὲν ἡ κατ' ἡμᾶς ἱεραρχία, *P. G.*, t. III, col. 369.
Explicit : τοῦ θείου πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθῆρας, *P. G.*, t. III, col. 569.

4. — Fol. 125[v]-129[r] : *Théologie Mystique*.
125[v] Titres des chapitres de la *Théologie Mystique*.
125[v]-129[r] : Texte de la *Théologie Mystique*.
Incipit : Τριὰς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, *P. G.*, t. III, col. 997.
Explicit : καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων, *P. G.*, t. III, col. 1048 B.

5. — Fol. 129[r]-146[v] : les dix lettres.
1. Fol. 129[r] : Première lettre à Caïus : Τὸ σκότος ἀφανές, *P. G.*, t. III, col. 1065.
2. Fol. 129[v] : Deuxième lettre à Caïus : Πῶς ὁ πάντων, *ibid.*, col. 1068.
3. Fol. 129[v] : Troisième lettre à Caïus : Ἐξαίφνης ἐστι, *ibid.*, col. 1069.
4. Fol. 130[r] : Quatrième lettre à Caïus : Πῶς, φῄς, Ἰησοῦς, *ibid.*, col. 1072.
5. Fol. 130[v] : Lettre à Dorothée : Ὁ θεῖος γνόφος, *ibid.*, col. 1073.
6. Fol. 130[v] : Lettre à Sosipatre : Μὴ τοῦτο οἴου, *ibid.*, col. 1077.
7. Fol. 131[r] : Lettre à Polycarpe : Ἐγὼ μὲν οὐκ, *ibid.*, col. 1077.
8. Fol. 132[v] : Lettre à Démophile : Αἱ τῶν Ἑβραίων, *ibid.*, col. 1084.
9. Fol. 140[r] : Lettre à Tite : Ὁ μὲν ἱερός, *ibid.*, col. 1104.
Le fol. 140[v] est blanc.
10. Fol. 145[v] : Lettre à Jean : Προσαγορεύω σε τὴν ἱεράν, *ibid.*, col. 1117.

Fol. 146v-148v : Lexique dionysien : Λέξεις τῆσδε τῆς βιβλοῦ.

La rédaction de ce lexique diffère un peu de celle que nous lisons dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. IV, col. 23-28.

En marge, sont reproduits, d'une écriture fine et très régulière, des extraits de Scholies de Maxime sur chacun des livres de Denys.

Fol. 4r : Ὅτι ἐκδοθεῖσα ἦν = *P. G.*, t. IV, col. 32 A, 1.

Fol. 146r : Περιορίζειν σὺν σοὶ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, *ibid.*, t. IV, col. 576 B.

Dans une étude publiée dans le *New Scholasticism* (1), de l'Université de Washington, nous avons divisé les manuscrits dionysiens en deux grandes classes : le manuscrit franc représenté par le manuscrit 437 de la bibliothèque nationale de Paris, et les manuscrits romains ou anastasiens, dont il nous reste de nombreuses copies. Ces manuscrits plus parfaits que le manuscrit franc, contenant non seulement les écrits de Denys, mais aussi les commentaires de Maxime le Confesseur, introduits en Occident vers 875 par Anastase le Bibliothécaire, ont eu cependant au moyen âge une influence beaucoup moindre que le manuscrit de Michel le Bègue sur lequel Scot Erigène a élaboré sa version.

Le manuscrit Vat. grec 370 possède tous les caractères internes et externes des manuscrits anastasiens, dont il est une des plus anciennes copies.

§ II

LE MANUSCRIT VAT. GREC 370 A-T-IL APPARTENU A SAINT THOMAS ?

Nous entrons ici dans un problème auquel nous ne voulons pas nous flatter de pouvoir donner une réponse absolument affirmative. Nous nous y engageons cependant, de peur de pécher par négligence, et de laisser dans l'ombre

(1) P. G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys*, dans *New Scholasticism*, vol. III, n. 4, oct. 1929, p. 353-442.

un aspect si minime soit-il, de la vie de saint Thomas. Si l'évidence aujourd'hui n'est pas entière, peut-être le deviendra-t-elle demain. Mais tout en entrant dans ce problème, nous entendons mesurer nos pas, n'avancer qu'en justifiant notre manière d'agir, étape par étape.

1) Commençons par considérer le premier fonds grec de la bibliothèque pontificale. Les deux plus anciens catalogues que nous en possédons, sont ceux de 1295 et de 1311. Le catalogue de 1295, publié par Ehrle, dans l'*Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte*, t. I, p. 21, a été établi par l'ordre de Boniface VIII, à l'époque où le Souverain Pontife ramena la curie, de Naples à Rome. Le second catalogue, dressé du 28 février au 4 juin 1311, fut demandé par Clément V; la Bibliothèque papale se trouvait alors à Pérouse, où Benoît XI l'avait apportée; et à cette époque Clément V désirait la transporter à Vienne, en France.

Ces deux catalogues nous donnent une description, — le catalogue de 1295 sous une forme très sommaire, et celui de 1311 d'une façon plus détaillée — de trente-trois manuscrits, premier fonds grec de la bibliothèque pontificale.

Il est inutile que nous reproduisions ici *in extenso*, la description de ces manuscrits grecs. Qui voudra la consulter, la trouvera dans les ouvrages indiqués du Cardinal Ehrle, et dans une étude de J. L. Heiberg, publiée en 1892, et intitulée : *Les premiers manuscrits grecs de la bibliothèque papale* (1).

Relevons seulement l'indication de quelques-uns de ces manuscrits.

Catalogue de 1311.	Catalogue de 1295.
597 Comentum Procli Permenidem Platonis antiquum et est in papiro et habet tabulas cohopertas de corio rubeo.	437 Item expositio Procli super Parmenidem.
598 Item comentum Procli successoris thimeon Platonis.	432 Item commentum Procli super Timoeum Philonis.
599 Item librum Dyonisii super celesticam gerarciam scripta de	420 Item Dyonisius super celesticam jerarchicam in greco.

(1) J. L. Heiberg, *Les premiers manuscrits grecs de la bibliothèque papale*. Extrait du *Bulletin de l'Académie royale danoise des Sciences et des Lettres* pour l'année 1891; Copenhague, 1892.

lictera greca in cartis pecudinis et habet aliquas glosas in marginibus et est in tabulis cohopertis de panno tartarico laborato ad compassus cum quinque clausoriis de serico fornitis de argento.

601 Item alium librum scriptum de lictera greca in papiro, qui vocatur Commentum Simplici super totum librum de celo et mundo Aristotilis, antiquum et est in tabulis antiquis et fractis cohopertis de corio rubeo fracto.

428 Item commentum Simplicii super librum de celo et mundo.

602 Item unum librum, qui vocatur Polornius Mathematice et est liber Almagesti, antiquum scriptum de lictera greca in cartis pecudinis et deficit maior pars tabularum suarum.

430 Item liber Almagesti.

603 Item alium librum vocatum Simplicium super fisicam Aristotilis scriptum de lictera greca in cartis pecudinis et est in tabulis cohopertis de panno tartarico laboratus ad compassus cum VII clausoriis de serico guarnitis de argento.

421 Item Simplicius super phisicam Aristotelis.

604 Item unum librum, qui dicitur Commentum Papie super difficilibus Euclidis et super residuo geometrie, et librum de ingeniis scriptum de lictera greca in cartis pecudinis, et est in dicto libro unus quaternus maioris forme scriptus de lictera greca, et habet ex una parte unam tabulam.

. . . . . .

608 Item undecim quaternos mediocris forme scriptos de lictera greca in cartis pecudinis, in quibus est liber Tholomei de resumptione, perspectiva ipsius, perspectiva Euclidis et quedam figure Arcimenidis, et est cum eis unus alius quaternus maioris forme, in quo sunt scripta quedam privilegia in greco et

. . . . . .

435 Item liber Tholomei de resumptione.

latino, et est cum eis quoddam privilegium de lictera greca scriptum in carta, de quo fuit ammota bulla, et etiam sunt cum eis quidam cartapelli scripti in latino et greco in cartis de corio et papiro in rotulo plicati, et est totum ligatum cum cordula.

610 Item alium librum de lictera greca in papiro, in quo continetur liber primus physice Aristotilis, et est in tabulis cohopertis de panno tartarico rubeo laborato ad rosas de auro cum quatuor clausoriis de serico guarnitis de argento.

442 Item liber primus physice Aristotelis.

612 Item alium librum de lictera greca scriptum in cartis pecudinis, in quo continetur liber Arcimenides de spera et scilindro, antiquum et non habet coperturam.

613 Item alium librum de lictera greca scriptum in cartis pecudinis, in quo continentur expositiones Filoponi super metafisica, antiquum et habet unam tabulam integram, et de alia deficit medietas.

426 Item expositiones Filoponi super methafisicam.

2° A une simple lecture, nous nous rendons compte que la bibliothèque papale à la fin du XIII^e siècle, contenait les principaux manuscrits grecs, qui furent traduits en latin, dans le courant du siècle, et qui alimentèrent les spéculations philosophiques et théologiques de ce temps-là.

Quel chemin parcouru depuis le début du XIII^e siècle, où l'on prohibait en 1210, 1215, l'enseignement d'Aristote à l'Université de Paris, où à la demande de Grégoire IX, en 1231, on formait le projet de l'expurger. En 1295, c'est toute la substance de la littérature grecque physique, philosophique, astronomique, que l'on trouve à la cour même du pape. Ce premier fonds grec est un fonds, pour ainsi dire, tout séculier. On n'y trouve qu'une seule exception : celle de Denys l'Aréopagite, dont nous parlerons bientôt.

De plus, nous constatons, que parmi ces manuscrits grecs, un certain nombre ont été utilisés par Guillaume de Moerbeke.

Dans le catalogue de 1311, sous le nº 612 nous lisons : « item alium librum de lictera greca scriptum in cardis pecudinis, in quo continetur liber Arcimenides de spera et scilindro, antiquum et non habet coperturam » : et au nº 608, ce catalogue mentionne différents écrits de Ptolomée, Euclide, Archimède.

Or ces manuscrits ont été utilisés par Guillaume de Moerbeke, pour ses nouvelles traductions. M. Heiberg en a fourni la preuve dans différentes études (1). De plus,

---

(1) Voir J. L. Heiberg, *Les premiers manuscrits grecs de la bibliothèque papale*. Extrait du *Bulletin de l'Académie royale danoise des Sciences et des Lettres* pour l'année 1891; Copenhague 1892. Voir p. 12-13 : « Les deux manuscrits d'Archimède présentent un intérêt particulier. En examinant la traduction de Guillaume de Moerbeke de 1269, j'étais arrivé au résultat qu'il avait eu à sa disposition, deux manuscrits grecs, dont l'un était identique au manuscrit servant de base à tous les manuscrits existant de nos jours (codex Georgii Vallae), et dont l'autre contenait, parmi d'autres ouvrages analogues, les écrits méchaniques d'Archimède, parmi ceux-ci le περὶ ὀχουμένων, qui n'existe plus en grec [*Zeitsch. für Math. ù Physik*, suppl. v, p. 50]. Cette supposition trouve aujourd'hui un appui considérable. Le manuscrit portant le nº 612, *Arcimedes de spera et scilindro*, est sans aucun doute le codex Vallae, où les livres περὶ σφαίρας καὶ κυλίνδρου étaient les premiers; l'auteur de ce catalogue qui probablement ne savait pas le grec, s'est contenté de mettre le titre latin du premier ouvrage, sans doute écrit en marge de la première page du manuscrit. Le Codex Vallae dont le commencement était entier, quand Guillaume de Moerbeke s'en servit, finit par s'user au point que la première page était presque illisible [Archimedis opp. III, p. x]; on le comprend en lisant à cet endroit, la remarque : *non habet coperturam*. Le second manuscrit d'Archimède correspond exactement à celui que j'ai supposé; en effet, il contient, outre *quedam figure Arcimedis*, deux écrits traduits par Guillaume de Moerbeke, dans le même manuscrit que sa traduction d'Archimède, *de resumptione* de Ptolémée (περὶ ἀναλήμματος), et — il faut mettre une virgule après *resumptione* — la perspective de Ptolémée, c'est-à-dire la catoptrique d'Héron qui sous le titre de « Ptolemœus de speculis » se trouve dans les *Anecdota* de Rose [Cf. Anecdota græca et græco-latina. Mitteilungen aus Handschriften zur Geschichte der griechischen Wissenschaft, II H, Berlin, 1870, p. 317 : Ptolomei liber de speculis]. Le manuscrit est d'après la description ci-dessus en grand désordre; ce qui explique que dans le περὶ ὀχουμένων, que Guillaume de Moerbeke doit avoir emprunté à ce manuscrit, quelques pages ont disparu. La *perspectiva* d'Euclide, qui se trouve également dans le nº 608 est la catoptrique conservée sous le nom d'Euclide, qui, ailleurs ordinairement s'appelle « de speculis », tandis que la « *perspectiva* » est l'optique; en effet, la même confusion a eu lieu par rapport à la *perspective* de « Ptolémée »; car il ne faut pas par là penser à l'optique de Ptolémée, puisque depuis longtemps on ne la possédait qu'en arabe, et qu'en outre, elle est trop grande pour les 88 pages dont consistait le nº 608, s'il faut que tout le reste y prenne place. »

Heiberg est revenu sur ces problèmes dans un article intitulé : *Eine mittelaterliche Uebersetzung der Syntaxis des Ptolemaius*, dans *Hermes*,

remarquons que ce premier fonds de la bibliothèque papale contient aussi le *De cœlo* de Simplicius (n° 601), la Rhétorique d'Aristote (n° 404), traduits également par le dominicain flamand.

Soit que ce dernier les ait trouvés à la Curie, à son arrivée (1), soit qu'il les ait laissés lui-même au trésor

Zeitschrift für classische Philologie. Berlin 1910 (t. XLV), p. 57-66. Dans ce travail, après avoir signalé que le manuscrit des *Conv. Soppr.* de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, A. 5, 2654 (XIII-XIVe siècle), contient une traduction latine de la Syntaxe de Ptolémée, Heiberg étudie les rapports de cette traduction avec les manuscrits grecs de Paris 2839, (A), Vatican grec 1594 (B), Marc. 313 (C). La traduction latine de Florence dépend de *C*. Mais le traducteur s'est-il servi de *C* lui-même ou d'une copie? Il faut remarquer que *C* a pu se trouver en Occident au XIIIe-XIVe siècle. Il a en effet des gloses latines du XIVe siècle. (Voir HEIBERG, *Opera Astronomica Minora Ptolemaei*, Leipzig, Teubner, 1907, *Prolegomena*, p. XXXI); mais malgré cela, Heiberg est d'avis que l'auteur de la traduction latine s'est servi d'une copie de *C*, ou a utilisé un second manuscrit grec. Or le manuscrit Marc. 311 est dans son ancienne partie, une copie de *C*, c'est-à-dire de Marc. 313. Peut-être avons-nous dans le manuscrit 311 la source grecque de la traduction de Florence. En tout cas, le manuscrit *C* du Xe siècle, a apporté en Occident au XIIIe siècle, le texte de la Syntaxe de Ptolémée, traduit à cette époque, traduction qui fut connue de saint Thomas. Cette traduction de Florence, a été élaborée dans le sud de l'Italie. C'est aussi dans le sud de l'Italie que Marc. 311 a été copié sur *C*, Marc. 313. Or à cette époque, il y avait dans cette partie de l'Italie, des manuscrits grecs que nous connaissons; et le manuscrit 602 de l'inventaire de 1311, doit être le manuscrit actuel Marc. 313. — Sur le manuscrit Marc. 311 dont nous venons de parler, voir HEIBERG, *Opera Astronomica Ptolemaei*, Leipzig, Teubner, 1907, *Prolegomena*, p. XIX. — Signalons une troisième étude de HEIBERG : *Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaios-Ubersetzung*, dans *Hermes*, t. XLVI, Berlin, 1911, p. 207-216. Ce nouvel article fut motivé par le travail de HASKINS, *The sicilian Translators of the twelfth Century and the first latin version of Ptolemy's Almagest* dans *Harward Studies in Classical Philology*, XXI (1910), p. 75-102. Haskins a repris cette question dans le chapitre IX, p. 155 et suiv. de son ouvrage : *Studies in the history of mediaeval Sciences*, Londres, 1924. Heiberg n'avait signalé pour la traduction latine de la Syntaxe de Ptolémée, que le manuscrit 2654 des *Conv. Soppr.* de Florence. Haskins indique de plus le Vatican latin 2056, du XIII-XIVe siècle. La traduction a été faite sous Guillaume I, vers 1160, à Salerne; le manuscrit de la Syntaxe fut apporté comme présent du basileus Manuel I Komnenos, par Aristippe, légat du roi des Normands. D'après les rapports précédemment établis entre la traduction latine, et le manuscrit Marc. 313, du Xe siècle, on peut avec certitude identifier ce manuscrit de Venise avec le manuscrit rapporté de Constantinople par Aristippe.

(1) Un fait apparaît à peu près certain : c'est qu'une grande partie de ces manuscrits grecs recensés dans les catalogues de 1311 et de 1295, proviennent de la collection des Hohenstaufen. Après la défaite de Manfred, ils seraient passés dans le trésor pontifical. Voir HEIBERG, *Les premiers manuscrits grecs de la bibliothèque pontificale*, p. 14; IDEM, *Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaios-Ubersetzung*, Hermes, XLVI, Berlin, 1911, p. 215.

pontifical, ou que ce dernier les ait achetés par la suite, un fait est certain : la bibliothèque papale contient en 1311, en 1295 et même en 1265 (1), des manuscrits sur lesquels a travaillé Guillaume de Moerbeke, le compagnon de saint Thomas, traducteur ou réviseur à son instigation, d'un grand nombre d'ouvrages grecs.

Parmi les manuscrits grecs catalogués en 1295 et 1311, nous trouvons par ailleurs un manuscrit contenant les œuvres de Denys l'Aréopagite :

1311, n° 599	1295, n° 420
Item librum Dyonisii super celesticam gerarciam scripta de lictera greca in cartis pecudinis et habet aliquas glosas in marginibus et est in tabulis cohopertis de panno tartarico laborato ad compassus cum quinque clausoriis de serico fornitis de argento.	Item Dyonisius super celesticam jerarchicam in greco.

Or, à première vue, ce manuscrit de 1295 et 1311, paraît bien être le manuscrit actuel 370 du fonds Vatican grec.

Mais il y a plus. Dans une note, d'une écriture du XIII^e siècle, qu'on trouve au fol. 2^r de ce manuscrit 370, nous lisons : « QUATUOR VOLUMINA GRECA RELIQUIT FRATER THOMAS HIC, SCILICET HEXAMERON BASILII, OMNES LIBROS DIONISII AREOPAGITAE, VITAS PATRUM ET SERMONES IOHANNIS GRISOSTOMI CUM SERMONIBUS ALIORUM SANCTORUM MULTORUM ».

Quel est ce : « Frater Thomas » ? Dans le milieu où il est

— Mais cette opinion ne résoud pas le problème de la provenance de tel ou tel manuscrit de la première collection pontificale. Le R. P. Mandonnet est porté à croire que la plupart des manuscrits traduits par Guillaume de Moerbeke, ont passé des couvents dominicains dans la bibliothèque du Pape. Nous allons revenir incessamment sur cette opinion.

(1) Voir HEIBERG, *Les premiers manuscrits*... p. 13 : « Il en résulte que le codex 612, lui aussi, se trouvait déjà en 1269 dans la bibliothèque papale; c'est par conséquent une lacune, s'il ne se trouve pas porté au catalogue de 1295, à moins qu'on ne veuille supposer qu'il se soit égaré dans l'intervalle, et qu'il a été retrouvé avant 1311; ce qui n'est pas inadmissible, vu l'état des choses du temps. C'est ainsi qu'en 1303, Benoît XI engagea tous ceux qui avaient pris part au pillage du palais papal à Anagni, à rendre ce qu'ils avaient dérobé; le manuscrit 612 peut être rentré à cette occasiôn; pourtant il devait avoir disparu avant la catastrophe d'Anagni. »

passé, ce frater Thomas est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le désigner par des qualificatifs plus explicites, et tout naturellement nous pensons au plus illustre des *fratres Thomas*, c'est à dire à saint Thomas d'Aquin.

Rappelons-nous ce que nous avons dit précédemment : la bibliothèque papale de la fin du XIII^e siècle, contenait un certain nombre de manuscrits sur lesquels avait travaillé Guillaume de Moerbeke, à la demande de saint Thomas. C'est pendant ce séjour à la curie pontificale, ou plutôt dans les Etats de l'Eglise, de 1259 à 1268, que saint Thomas s'intéresse particulièrement au grec : c'est à ce moment en effet que Guillaume commence ou mieux continue ses grandes traductions et révisions. C'est à ce moment que saint Thomas écrit dans son prologue au commentaire sur saint Marc *(Catena super quatuor evangelia)*, qu'il a fait traduire de nouveaux textes grecs : « Et ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri, ex quibus plura expositionibus latinorum Doctorum interserui, auctorum nominibus praenotatis ». Peut-être — il est difficile de l'établir en rigoureuse certitude — par ces docteurs grecs, saint Thomas entend-il parler de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de Denys, dont l'Hexaméron, les Homélies sur les Evangiles; les *Noms Divins* sont utilisés dans la *Catena Aurea*. Dans cet ouvrage, il fait continuellement appel à des étymologies grecques.

A cette époque, dans cette ambiance, et dans cet état d'esprit il n'est pas étonnant que saint Thomas se soit procuré des manuscrits grecs : Guillaume de Moerbeke était là pour l'initier et lui expliquer ces textes. Tous ces faits convergents nous donnent la quasi-certitude que le *frater Thomas* est bien Thomas d'Aquin. Tel est aussi l'avis du R. P. Mandonnet, qui m'écrivit le 17 février : « Je ne doute pas qu'il s'agisse de lui ».

Comment dès lors interpréter historiquement ce texte : « *Reliquit frater Thomas hic* ». Le *hic* vise sans aucun doute le lieu — disons le couvent — où se trouvait saint Thomas. Le *Reliquit* indique la translation d'un couvent à un autre, dans la vie du saint, et pendant son séjour dans les Etats pontificaux.

Très vraisemblablement, il ne s'agit pas du passage d'un couvent à un autre, à l'intérieur du territoire papal : il était alors facile à saint Thomas d'emporter avec lui des manuscrits qui l'intéressaient; mais par contre, la chose se conçoit très bien, quand au mois de novembre 1268, saint Thomas dût quitter Viterbe, pour se rendre en hâte à Paris. Ne pouvant emporter ses manuscrits, frère Thomas les laisse au couvent de Viterbe.

Or dans l'Ordre, il y avait une législation des Livres : on devait inscrire sur chacun d'eux leur appartenance, soit à la province, soit au couvent, soit aux particuliers. La note qu'on lit encore dans notre manuscrit répond parfaitement à ces exigences de la législation dominicaine. On peut conjecturer d'une façon très vraisemblable que c'est au couvent de Viterbe que saint Thomas aura laissé son manuscrit de Denys, au moment de rejoindre Paris, en novembre 1268.

Ce manuscrit aura été acquis dans la suite, par la bibliothèque pontificale.

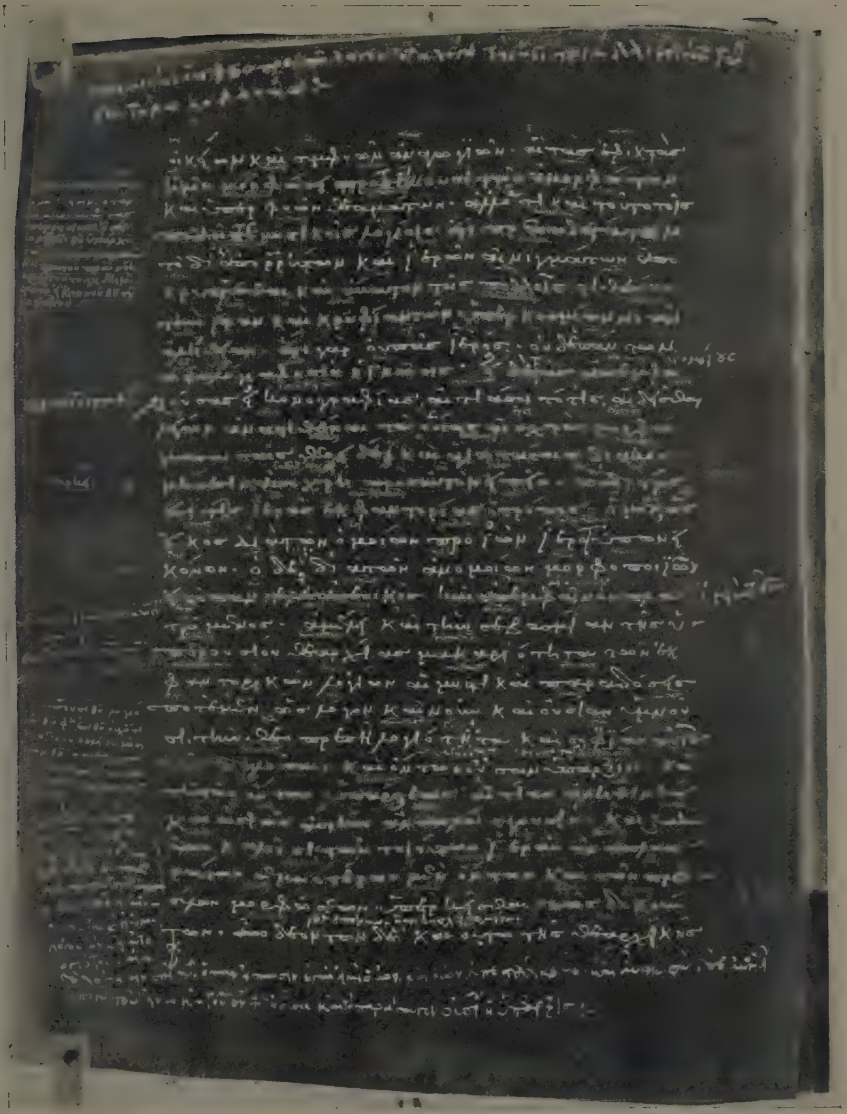
§ III

LES GLOSES LATINES INTERLINÉAIRES DU MANUSCRIT VAT. GREC 370.

Au fol. 1^r, et 4^r-9^v du manuscrit grec que nous étudions, on trouve quelques gloses interlinéaires, dont nous avons à parler maintenant. Ici encore, nous procéderons pas à pas : nous donnerons d'abord la reproduction des gloses du chapitre I de la *Hiérarchie Céleste;* dans une seconde étape, nous essaierons d'établir la signification historique de ces gloses et nous rechercherons ce que l'on peut conjecturer sur le copiste de ces gloses.

a) **Les gloses interlinéaires du ch. I de la *Hiérarchie céleste*.**

Fol. 4. l. 10 : Omne datum optimum donum
Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνω-
desursum est descendens
11 θέν ἐστι, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων



VAT., gr. 370, fol. 67.

patre moto manifestationis luminum
12 ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρό-
processio in nos optime ac large proveniens iterum
13 οδος, εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα, πάλιν
ut unifica virtus restituens nos
14 ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀνα-
replet convertit congregantis
15 πλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς
·? et deificatam sim.
16 ἑνότητα, καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ
17 τἀπάντα καὶ εἰς αὐτόν, ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος. Οὐ-
invocantes paternum quod est quod
18 κοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενον τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὂν τὸ
verum quod
19 ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς
per quem ad principale lumen
20 τὸν κόσμον, δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα
accessum lumen habuimus in sacratissimorum
21 προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱερωτά-
eloquiorum patre traditas illuminationes quantum
22 των λογίων πατροπαραδοτοὺς ἐλλάμψεις ὡς ἐφι-
possibile respiciemus ab ipsis symbolice
23 τὸν ἀνανεύσωμεν, καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς
anagogice manifestatas animorum
24 ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νόων
ierarchias quantum potentes sumus consideramus et
25 ἱεραρχίας, ὡς οἷόν τε ἐσμεν, ἐποπτεύσωμεν· καὶ τὴν
principale super principalem divini claritatem
26 ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτο-

Fol. 4ᵛ

in figuratis
1 δοσίαν ἢ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμ-
manifestat
2 βόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, ἀΰ-
inmaterialibus non trementibus mentis recipientes
3 λοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πά-
ex ipsa simplum suum restituimur
4 λιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἁπλῆν αὐτῆς ἀνατιθῶμεν

radium
5 ἀκτῖνα. καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας
singulari unitate deseritur ad anagogicam
6 ἑνικῆς ἑνδότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικήν
unificam eorum que provisa sunt contemperanciam
7 τὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν,
optime et pulchre
ἀγαθο-
et proveniens intra
8 πρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα, μένει τε ἔνδον
se munite in commutabili(*sic*) similitudine
9 ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι
uniformiter
μονίμως
fixus quantum fas est respicientes
10 πεπηγυῖα, καὶ τοὺς ἐπ' αὐτην ὡς θεμιτὸν ἀνανεύον-
proportionaliter extendit unificat secundum
11 τας, ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει, καὶ ἑνοποιεῖ κατὰ τὴν
simplicem possibile[est ?]
12 ἁπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν
aliter nobis lucere divinum vel principale
13 ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα
nisi varietate sacrorum velaminum
14 μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀ-
anagogice circum velatum et his
15 ναγωγικῶς περικεκαλυμμένην, καὶ τοῖς
que secundum nos sunt,
καθ' ἡμᾶς
providentia paterna connaturaliter [et ?] proprie
16 προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς, καὶ οἰκείως
preparatum
διεσκευασμέ-
propter quod et sanctissimam nostram
17 νην. Διὸ καὶ τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν,
perfectissima
ἡ τε-
sacrorum dispositio celestium ierarchiarum
18 λετάρχις ἱεροθεσία, τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν
supermundana imitatione dignam iudicans
19 ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα, καὶ τὰς εἰ-
dictas immateriales materialibus figuris
20 ρημένας ἀὐλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ

formalibus compositionibus varificans
21 μορφωτικαῖς συνθέσεσιν διαποίκίλασα, παρα-
tradidit ut proportionaliter nobis ipsis
22 δέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν
a sacratissimis formationibus in simplas et
23 ἱερωτάτων πλάσεων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ
non figuratas
ἀτυπώ-
ascendamus altitudines et similitudines quoniam
24 τους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις. Ἐπεὶ
neque
μηδὲ
possibile est nostro animo ad immaterialem
25 δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νῷ, πρὸς τὴν ἄὕλον
illam
ἐκεί-
ascendere celestium ierarchiarum imitationem
26 νην ἀνατιθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησίν
et contemplationem nisi ea que secundum ipsum
27 τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν
est materiale manuductione
ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ

Fol. 5[r] utatur visibiles formas invisibilis
1 χρήσαιτο, τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη, τῆς ἀφανοῦς
pulchritudinis
εὑπρε-
ymaginationes arbitrantes sensibiles
2 πείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθη-
suavitates figuras intelligibilis distributionis
3 τὰς εὐωδίας, ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως·
immaterialis luculencie ymaginem materiala
4 καὶ τῆς ἀὕλου φωτοδοσίας εἰκόνα, τὰ ὑλικὰ
lumina
φῶτα·
secundum intellectum contemplative plenitudinis
5 καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως,
τὰς δι-
discursas sacras disciplinas adunati
6 οξοδικάς, ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου
ad divina ordinati habitus que hic sunt
7 πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως, τὰς τῶν ἐνθάδε

dispositionum ordines participationis
8 διακοσμήσεων τάξεις· καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας, τὴν
divinissime eucharistie assumptionem quecumque
9 τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν. καὶ ὅσα
alia
ἄλλα
celestibus quidem essentiis supermundane nobis
10 ταῖς οὐρανίαις μεν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν
simbolice tradita sunt. Propter hanc
11 δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἕνεκα
corrationalem theosin, scilicet divinacionem, misericors
12 τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως, ἡ φιλάνθρωπος
perfectionis principium
τελεταρχία
celestes iera[rchias] nobis manifestans
13 καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα,
comministram earum perficiens nostram
14 καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς
ad virtutem nostram similitudine
15 ἱεραρχίαν τῇ πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει,
deiformis eorum sanctificationis sensibilibus
16 τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερωσεως, αἰσθηταῖς
ymaginibus
εἰκό-
supercelestes descripsit intellectus
17 σι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας, ἐν ταῖς
sacroscriptis eloquiorum compositionibus ut
18 ἱ[ε]ρογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν
nos reduceret per sensibilia in intellectualia
19 ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά,
et ex sacrefiguratis simbolis in simplas
20 καὶ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς
celestium ierarchiarum summitates (1).
21 τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

(1) Le manuscrit 370 contient aussi des gloses grecques : d'abord des gloses marginales, écrites d'une façon très régulière et très ferme, comme le texte de Denys lui-même. Ces gloses sont du Xe siècle et reproduisent les commentaires de Maxime le Confesseur.

Il y a d'autres gloses, très brèves, disséminées soit à l'intérieur des lignes, soit en marge. Ces secondes gloses paraissent du XIIIe siècle. En voici quelques exemples :

Fol. 4v, 1. Le texte donne [φωτο] δοσίαν ἥ τὰς τῶν ἀγγέλων = *P. G.*, t. III,

b) **Signification de ces gloses. — Le copiste.**

Ces gloses latines ne représentent pas une traduction originale de la *Hiérarchie Céleste* de Denys, faite par quelque auteur du XIII^e^ siècle. Elles reproduisent la version de Scot Erigène.

Le glossateur a cette version sous les yeux; il la transcrit; cependant, remarquons-le bien, il ne la transcrit pas pour elle-même : la preuve en est qu'il ne la copie pas entièrement, il n'en reproduit pas tous les termes : les mots courants ou connus sont omis, bien que le copiste ait sous la main le texte de Scot Erigène. Nous avons à faire à un copiste qui transcrit au dessus des termes grecs, les correspondants latins, pour apprendre le grec. Ce procédé était courant au moyen âge.

Cette conclusion générale me paraît certaine; mais il est un autre problème plus difficile à résoudre : quel est le copiste de ces gloses ?

Le manuscrit 370 a été très vraisemblablement possédé par saint Thomas, à une époque où il se trouvait à la

---

col. 121 A, 12. Au-dessus de la ligne, notre glossateur a recopié φωτοδοσία(ν), d'une main si tremblante que le mot en devient difficilement lisible. — Il est précédé de 4 ou 5 lettres, semble-t-il, qu'on peut lire : η τις η ου ἡ πς (abréviation de πατρός qui précède dans Denys le terme φωτοδοσίαν), ἥ. — Un peu plus bas, dans la marge, nous lisons encore πατρὸς φωτοδοσίαν.

Fol. 5^r^, 2. Le texte de Denys dit : εὐτρε]πείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος = *P. G.*, t. III, col. 121 D, 1. — Au-dessus de la ligne, le même scribe du XIII^e^ siècle, retrace le mot λογιζόμενος; entre les lignes 3 et 4, il le récrit une seconde fois; et une troisième fois, en marge, en face des lignes 8-9.

Fol. 5^r^, 28 : Texte de Denys : μὲν εἶναι σκόπον ἁπᾶς ἱεραρχίας = *P. G.*, t. III, col. 136 D, 2. Au-dessus du mot ἁπᾶς, le copiste avait suscrit un σ pour indiquer la lecture ἁ πά σης. Notre glossateur complète cette abréviation en écrivant Hσ; devant Hσ, il trace une barre verticale qui vient rejoindre l'accent de πάς, ce qui nous donne en définitive ΙΗΣ.

Fol. 7^r^, 14 : Texte de Denys : Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι = *P. G.*, t. III, col. 141 A, 3. En marge le scribe écrit : οὕτω συνταχτέον τοῦτο (ou τοῦτον, s. e. λόγον). Εἰ εἰσὶν αἱ ἀποφάσεις ἀληθεῖς μὲν ἐπὶ τῶν θειων αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοσοι. C'est ainsi, dit notre glossateur, qu'il faut ordonner ce passage, c'est-à-dire opposer sans les séparer les deux termes ἀποφάσεις et καταφάσεις; tandis que dans le texte du manuscrit, le point écrit après ἀληθεῖς, brise cette comparaison.

Fol. 7^r^, 23 : ἐκβεβηκυίας = *P. G.*, t. III, col. 141 A, 11. Le glossateur donne en marge, la déclinaison de ce mot.

La forme d'écriture, les réflexions que nous trouvons dans ces gloses, nous indiquent que ce glossateur est un grec, ou un parfait hellénisant : il connaît l'accentuation du grec, la graphie exacte et courante des mots, et comprend avec précision le texte de Denys qu'il a sous les yeux

curie pontificale, à Viterbe, en compagnie de Guillaume de Moerbeke, son répondant helléniste. De plus saint Thomas s'est toujours très particulièrement intéressé à Denys, qu'il connaissait depuis sa première rencontre avec Albert le Grand. Il y a là un ensemble de raisons qui ne rendent pas invraisemblable l'hypothèse d'après laquelle saint Thomas aurait lui-même copié ces gloses. Il aurait voulu acquérir quelques notions de grec plus précises, en traduisant l'un de ses auteurs favoris. Hypothèse qui n'est point invraisemblable. Pouvons-nous y ajouter un degré supérieur de vraisemblance, par l'examen paléographique de ces gloses ?

Nous avons fait cet examen, dans le plus petit détail; nous croyons cependant inutile de le reproduire ici, ayant déjà insisté ailleurs (1), sur le caractère graphique de l'écriture de saint Thomas. Nous nous contenterons de donner ici quelques résultats de notre analyse.

A vrai dire, et pour exprimer toute notre pensée, il nous semblera toujours difficile de tirer des conclusions certaines d'une analyse paléographique. Nous avons constaté dans notre cas qu'il y a entre l'écriture des gloses du manuscrit Vatican grec 370, et l'écriture posée de saint Thomas, des éléments caractéristiques semblables (certaines formes de *a*, *b*, *d*, *h*, *l*, *p*), et d'autres éléments, également caractéristiques, différents (*g*, *m*, *n*, *r*). N'oublions pas par ailleurs, que l'aspect général des gloses du manuscrit Vatican grec 370, se rapproche, en certains cas, assez sensiblement de l'écriture normale de saint Thomas.

La comparaison ne peut pas être probante, parce que les deux termes ne sont pas équivalents. L'écriture des gloses est en effet une écriture factice, l'auteur étant toujours limité dans son mouvement par les deux lignes de texte entre lesquelles il doit écrire. Ici, dans le manuscrit 370, on se rend nettement compte que la main du scribe ne suit point son mouvement naturel. Ceci est nettement visible. Voir par exemple, fol. 7^{r}, l. 15-16 : *obscuritati*, etc. Il faudrait renvoyer à presque tous les mots. C'est ce qui rend la comparaison très difficile.

(1) *L'Autographe de saint Thomas conservé à la Bibliothèque Nationale de Naples*, dans *Archivum Fratrum Prædicatorum*, t. I.

En quelques endroits, le copiste a suivi cependant le mouvement naturel de la main : nous avons alors quelques exemples de son écriture normale; dans ces cas, on constate une ressemblance très frappante entre cette écriture et l'écriture posée du manuscrit 9850. Voir par exemple, fol. 5^r, l. 22-23 : *subsistenciam;* fol. 4^v, l. 25-26 : *ascendere;* etc., etc. Il faudrait attirer aussi l'attention sur les deux *ss* conjugués, qui ont les mêmes caractères que dans l'écriture authentique de saint Thomas.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons tenu à consacrer une note spéciale au manuscrit Vatican grec 370 et à ses rapports avec saint Thomas d'Aquin. Nous n'aurions point voulu laisser dans l'ombre, ne fut-ce que le plus petit fait intéressant la vie et la formation intellectuelle de saint Thomas. En fait, nous croyons que ce manuscrit grec contenant les œuvres de Denys l'Aréopagite a appartenu au saint Docteur.

Nous avons soulevé un second problème : saint Thomas aurait-il écrit lui-même les gloses latines interlinéaires que nous lisons au début du manuscrit. Nous ne pouvons pas apporter de réponse affirmative. Je crois pouvoir *conjecturer* qu'il n'est pas impossible que saint Thomas aït écrit lui-même ces gloses.

P. G. Théry, O. P. (Santa Sabina, Rome).

LA PLACE DU « DE ANIMA »

DANS LE SYSTÈME ARISTOTÉLICIEN

D'APRÈS S. THOMAS.

Au début de son Commentaire au *De Sensu et Sensato*, saint Thomas nous présente toute une classification des ouvrages d'Aristote disposés suivant un ordre rationnel (1).

Partant d'un texte, d'ailleurs difficile, du *De Anima* (2) dont le sens général revient à dire que l'intelligence est plus ou moins dégagée de la matière dans la mesure même où le sont les objets qu'elle considère, il applique ce principe et aux différents groupes des sciences, et aux sciences diverses rangées dans un même groupe (3).

(1) *Comm. in De Sensu et Sensato*, éd. Pirotta, Turin, 1928, n. 1-7.

(2) III 4, 429 b 21-22 Cf. les commentaires de Rodier, t.II, p. 453 et de Hicks, p. 492. Rodier avoue qu' « il y a, de ce morceau, autant d'interprétations différentes que de commentateurs ».

(3) Il est intéressant de comparer cette classification du *De Sensu et Sensato* à la division présentée au début du Commentaire aux Physiques (cf. éd. Léon., Rome 1884, t. II, p. 5-6. Pour la comparaison avec Albert le Grand et Averroès, cf. *infra*, p. 29, n. 1 et p. 31 n. 2). Dans ce texte, on se fonde sur le même principe de séparation d'avec la matière : « un être ne devient intelligible en acte — et donc objet de science — que dans la mesure où il est abstrait de la matière; par suite, la diversité même des rapports avec la matière fait la diversité des sciences » (*op. cit.*, p. 4, n. 1). Dès lors, se référant implicitement à Méta. E 1, saint Thomas établit la division tripartite en métaphysique, mathématique, physique (n. 3 et 4). Il s'agit maintenant d'ordonner les sciences qui ressortissent à la physique. On retrouve ici, sans qu'il y soit fait allusion, le partage indiqué au 1^er^ livre des *Météorologiques* (I 1). Comme la science s'occupe en premier lieu des caractères les plus communs de l'être mobile objet de la science naturelle, « afin de ne pas revenir plusieurs fois sur ces caractères à mesure que l'on parcourt toutes les parties de cette science (contre l'édition léonine, j'omets *communis* après *illius* avec les man. P G p E a b, *illius* se rapportant à *scientia naturalis* : cf. *op. cit.*, n°. 4, n. β — Averroès invoque la même raison dans son commentaire, cf. *infra*, p. 31, n. 1), il a été nécessaire de mettre en tête de la science naturelle un livre qui traitât de ces caractères communs de l'être mobile, tout de même qu'en tête de toutes les

Les sciences se distinguent donc entre elles et se subordonnent les unes aux autres selon le degré d'immatérialité de leurs objets : « Etant donné que les *habitus* de chaque puissance se distinguent spécifiquement selon la différence de ce qui est par soi l'objet propre de cette puissance, il s'en suit nécessairement que les *habitus* des sciences qui perfectionnent l'intelligence se distinguent eux aussi selon les différentes façons dont leurs objets propres se séparent d'avec la matière » (N° 1). De là, cette première division tripartite, par ordre de matérialité croissante, en métaphysique, mathématique et physique. Les objets qui sont séparés de la matière quant à l'être et quant à la raison concernant la métaphysique; les objets qui ne sont séparés que quant à la raison et non quant à l'être concernant la mathématique; les objets enfin qui, dans leur essence même se rapportent à la matière sensible concernant la physique (1) : « Tel est le cas de l'âme, tout au moins de cette espèce d'âme qui n'existe point indépendamment de la matière : c'est donc au physicien d'en faire l'étude » (2).

---

sciences doit venir la philosophie première qui traite des caractères communs de l'être en tant qu'être ». C'est là le livre des *Physiques* ou *de Naturali Auditu*. Viennent ensuite, de plus en plus particuliers et s'occupant des diverses espèces de mobiles, les ouvrages qui se rapportent au mouvement local — *De Cœlo* —, aux mutations les plus communes des mobiles simples — *De Generatione* —, à leurs mutations plus spéciales — *lib. Meteorum* —, aux mobiles mixtes inanimés — *De Mineralibus* —, « *aux mixtes animés enfin*, dans le *De Anima* et les ouvrages qui suivent ce traité ». (n° 4). Comme en la division du *De Sensu et Sensato*, saint Thomas fait donc passer ici l'étude de l'âme avant celle des corps animés. Mais il n'en donne point la raison. Aussi bien n'entre-t-il point, en notre texte, dans le détail des livres biologiques.

(1) Saint Thomas, *op. cit.*, n. 1, fin.

(2) καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας (réserve en faveur du νοῦς) θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. *Métaph.* E 1, 1026 a 5-6. Dans cette première division, saint Thomas prend pour modèle la classification offerte par Aristote dans *Meta.* E 1, 1025b18-1026 a 19. Il s'y réfère d'ailleurs explicitement : « et ideo Philosophus in sexto Metaphysicorum distinguit genera scientiarum secundum diversum modum separationis a materia ». L'on doit noter cependant qu'Aristote dans ce passage ne fait aucune allusion à la séparation « secundum rationem ». Il se fonde sur un double principe : la séparation d'avec la matière quant à l'être; l'aptitude des objets à n'être ou n'être pas mobiles. En outre, 1026 a 14, saint Thomas lisait ἀχώριστα avec tous les manuscrits, et non χωριστά selon la correction de Schwegler, adoptée par Christ et le Prof. Ross, et qui reste, à mon sens, discutable. (Cf. en effet 1025 b 27-28 : ἡ φυσικὴ ... περὶ τὴν οὐσίαν ... οὐ χωριστὴν μόνον et le texte sur l'âme 1026 a 5-6 cité plus haut, qui semble décisif. Par ailleurs, quelles que soient les difficultés de la leçon ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, la correction

Maintenant, parmi les sciences qui ressortissent à la physique, où faut-il loger le traité de l'âme ? La réponse de saint Thomas est conforme à la rigueur de ce génie synthétique. Le même principe qui avait inspiré la première répartition commande encore l'ordonnance des différentes disciplines à l'intérieur du groupe physique. On les disposera, ainsi qu'on avait fait plus haut, par ordre de matérialité croissante. « De même que les divers *genres* de sciences se distinguent selon que leurs objets sont diversement séparables de la matière, de même dans chaque science, et principalement dans la science naturelle, les *parties* de cette science se distinguent selon leurs divers modes de séparation et de composition (par rapport à la matière). Et puisque les universels sont plus séparés de la matière, il s'en suit que dans la science naturelle l'on va des universels aux moins universels, suivant l'enseignement du Philosophe au 1er livre des *Physiques* (1). Aussi, commence-t-il son exposition de la science naturelle par les qualités qui sont le plus communes à tous les êtres de la nature, savoir le mouvement et le principe du mouvement. Ensuite seulement il procède, par mode de composition ou d'*application* (2) de ces principes communs, à l'étude de certains mobiles déterminés, parmi lesquels une certaine espèce constitue les corps vivants : et il procède à leur sujet toujours selon le même principe, divisant son exposition en trois parties.

Premièrement, il traite de l'âme considérée en son essence propre, lui ayant fait subir une manière d'abstraction.

En second lieu, il traite des qualités de l'âme considérée dans ses modes de composition ou d'application au corps, mais en général.

Enfin, appliquant toutes ces qualités de l'âme à chacune

χωριστά sauvegarde moins la suite logique du morceau). Le texte lu par saint Thomas est donc le suivant : « Physica namque circa *inseparabilia* forsan quidem, sed non immobilia. Mathematicae autem quaedam circa immobilia, sed et inseparabilia forsan, verum quasi in materia. Prima vero (philosophia) circa separabilia et immobilia », et l'on comprend dès lors sans restriction l'ordonnance du commentateur médiéval.

(1) Cf. *Phys.* I 1, 184 a 25.

(2) Sur le sens de ce terme et la méthode qu'il implique, cf. *S. Theol.*, *II*a *II*ae, q. 47, a. 3, corp. et ad 1m.

des espèces d'animaux et de plantes, il détermine ce qui convient proprement à chaque espèce.

La première exposition est contenue dans le livre *De Anima*. La troisième, dans les livres qu'il écrivit sur les animaux et les plantes. Pour la seconde, on la trouve dans les livres qu'il consacre à l'étude des qualités qui conviennent en commun soit à tous les animaux, soit à un plus grand nombre de leurs genres, soit même à tous les vivants : c'est dans cette catégorie intermédiaire que se range notre traité (le *De Sensu et Sensato)* » (1).

Puisque, en outre, les vivants se partagent en quatre groupes, selon qu'on leur accorde l'âme nutritive seulement ou encore l'âme sensitive, mais sans le mouvement, ou cette âme et le mouvement, ou enfin, par-dessus tout cela, l'intelligence, comme chez l'homme, les ouvrages de la catégorie intermédiaire se subdiviseront en trois branches, l'une comprenant tout ce qui regarde le vivant en tant que vivant — ce sont le *De Morte et Vita*, le *De Respiratione*, le *De Juventute*, le *De Longitudine vitae* (2) —, l'autre tout ce qui regarde le mouvement — le *De Animalium Motione*, le *De Animalium incessu* —, la troisième enfin tout ce qui regarde l'âme sensitive, que l'on considère dans le sens, soit son acte même, extérieur, intérieur — *De Sensu et Sensato*, *De Memoria* — soit les différents degrés de son activité — *De Somno et Vigilia* (3).

Telle est l'ordonnance imposée par saint Thomas aux traités biologiques et psychologiques d'Aristote. Sur ce point précis, il semble original. On ne trouve rien d'aussi net dans la *Compilatio de libris naturalibus* analysée par Grabmann (4).

---

(1) SAINT THOMAS, *op cit.*, n. 2.

(2) Saint Thomas nomme en outre un *De Sanitate et Aegritudine* et un *De Nutrimento et Nutribili*, « qui, dit-il, sont aujourd'hui perdus » : *op. cit.*, n. 5.

(3) *Op .cit.*, n. 5. Saint Thomas ne fait pas mention du *De Somniis* et du *De Divinatione per Somnum*... Sur l'authencité de ses commentaires aux *Parva Naturalia*, cf. éd. Pirotta, préface p. X.

(4) Cf. *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Munster 1916, p. 74-86.

L'auteur lui aussi prend pour principe de la division le texte cité du *de Anima* (III 4,429 b 21-22) : « Hic (Aristoteles) diversa edidit scripta naturalia secundum diversitatem naturalium, quia sicut idem in tertio de anima scientiae sequuntur quemadmodum et res », (fol. 1 r°) les choses de la nature se diversifient « prout

La division d'Albert le Grand (1) est établie sur des considérations analogues à celles qui guident saint Thomas.

---

sunt abstractae a motu et materia », ce qui nous rattache directement à notre passage des *Métaphysiques* (E 1, 1025 b 18-1026 a 19). A l'intérieur de la physique, l'auteur suit la division indiquée au début des *Météorologiques* (I 1, 338 a 20-339 a 10). Les corps mobiles sont ou simples ou composés, les composés sont inanimés ou animés, les corps animés doués ou d'une âme seulement végétative — « de quo agitur, in libro vegetabilium » — ou d'une âme seulement sensitive — « *et sic de eo determinat in libro de animalibus* (qui comprendrait donc ici, on le voit, *tous* les traités de biologie hormis le *de Plantis*), ou en outre d'une âme rationnelle, — c'est le *De Anima*, « *cui subalternantur quidam parvi libri naturales eo quod sunt de passionibus animae* », et l'on nomme le *De Sopno et Vigilia* (lequel, selon l'auteur, contient trois livres, les livres 2 et 3 étant le *De Sopnio* et le *De Divinatione* omis par saint Thomas), le *De Memoria*, le *De Sensu et Sensato*, le *De Morte et Vita*. » fol. 1^b et 2^r. Grabmann, *op. cit.*, p. 80-81.

On n'a encore ici que des amorces de l'ordonnance thomiste. L'auteur se fonde sur un principe de dichotomie, puis, parvenu au corps animé, sur la division classique des trois âmes, ou parties de l'âme. Cf. saint Thomas, *op. cit.*, n. 3.

(1) Le « *Compendium* » est peut-être d'Albert le Grand, Cf. Grabmann, p. 75. Les ouvrages mêmes de ce philosophe offrent à plusieurs reprises une classification des sciences, inspirée, pour l'ensemble, d'Aristote. Cf. A. le Grand *I Physic.*, éd. Borgnet, t. III, tract. I, ch. 1, p. 2-4, qui se rattache à Aristote *Met.* E 1; A. le G., loc. cit., ch. 3 et 4, p. 8-9, qui se rattache à Arist *Meteorol* I 1; A. le Grand. *I Meteor.* t. IV, tract. I, ch. I, p. 478 et IV *Meteor.*, tract. IV, ch. 8, p. 807-808, *I Mineral.*, t. V, tract. I, ch. I, p. 1, et *I De Anima*, t. V, trac. I, ch. 1, p. 117-119. Les textes les plus importants pour notre objet sont le chapitre 4 des *Physiques* et le début du *De Anima*. Le premier passage présente une classification générale des Sciences naturelles. Elle se fonde sur la division même des objets propres à ces sciences. Or, le corps mobile, objet de la physique, peut-être considéré en soi et absolument, c'est-à-dire dans ses caractères les plus simples et les plus universels, ou bien dans ses divers modes de composition avec la matière. Les VIII livres des *Physiques*, « liber qui dicitur *de auditu physico* », se rapportent à la première partie. Pour la seconde, il faut subdiviser. Les corps mobiles considérés en tant que matériels sont simples ou mixtes. Simples, ils sont soumis au changement substantiel — c'est le *De Generatione et Corruptione* — ou au changement selon le lieu — c'est le *De Cœlo*. — Mixtes, on peut les regarder soit dans l'acte même de la mixtion — tel est l'objet des *Météores* — soit dans l'effet de cette mixtion, c'est-à-dire dans le composé lui-même pleinement achevé, et, dans ce cas, l'on a affaire à un composé inanimé — d'où le traité *de Minerabilus* propre à Albert le Grand, — ou à un composé animé. Ici vient le passage qui nous importe. « La science des corps animés comporte deux parties. L'âme, en effet, étant le principe des corps animés, et le principe devant être connu avant ce dont il est principe (ante principiatum), *la science de l'âme doit passer avant la science des corps animés*. A son tour, cette science de l'âme se subdivise nécessairement en deux parties : ou bien l'on traite de l'âme elle-même et de ses puissances ou parties — ainsi fait le *De Anima* —, ou bien l'on considère toutes les opérations que l'âme exerce, et les passions qu'elle éprouve du fait de son union au corps ». Il y a enfin, jusque dans ces opérations de l'âme, un partage. L'âme, en effet, opère par elle-même, indépendamment de ses puissances, comme, par exemple, en cette œuvre éminente qu'est

Mais l'on sait combien il est difficile de déterminer la part d'influence qu'ont pu avoir l'un sur l'autre les écrits de

---

la vie — d'où le livre *De Causa vitae et mortis* et *(de) causis longitudinis vitae*, ou bien elle opère par ses puissances. Celles-ci sont au nombre de trois : la partie végétative — d'où le *De Nutrimento* et le *De Generatione* —; la partie sensible, qui donne lieu à un certain nombre de traités, selon que l'on considère le seul fait de sentir (ici encore, triple subdivision, fondée sur les rapports du sens au vivant : *De Somno et Vigilia*, ou du sens au sensible : *De Sensu et Sensato*, ou du sens à son image conservée dans la mémoire : *De Memoria et Reminiscentia)* ou le fait du mouvement qui dépend de l'âme sensible, et l'on a alors le *De Motibus animalium* auquel se joint, vu qu'il est un mouvement aussi, propre aux vivants munis d'un poumon, le *De Respiratione;* enfin, la puissance intellectuelle, qui fait l'objet d'une étude subtile dans le *De Intellectu et Intelligibili* » (Cf. l'opinion contraire de saint Thomas qui situe ce dernier traité, d'ailleurs inexistant chez Aristote, non dans la Physique, mais dans la Métaphysique, *op. cit.*, n. 4).

Ce n'est qu'après toutes ces considérations que l'on en vient à l'étude particulière des corps animés, des végétaux d'abord, puis des animaux.

Le même principe de classification est énoncé au début du *De Anima*, où l'auteur se réfère d'ailleurs à notre chapitre 4 des *Physiques*. On a traité, dit Albert, du corps mobile, de son mouvement local, des mobiles simples et mixtes en général, de la « mixtion » (mixtura) des pierres et minéraux. Il reste à parler des corps animés. « Leur principe étant l'âme, ces corps animés ne seront connus que si l'on connaît leurs âmes, de même qu'en toute autre science rien n'est connu que par sa forme, vu que la forme est le principe de l'être et de la connaissance. Il nous faut donc de toute nécessité porter notre enquête sur l'âme avant de pouvoir avancer quoi que ce soit au sujet des corps animés ». L'étude de l'âme achevée, l'on traitera de ses opérations et passions, « dont la connaissance importe grandement pour nous diriger dans la science des corps animés ». Au terme de ce chapitre 1, l'auteur revient sur le principe qui le guide, et fixe définitivement la place du *De Anima*. « Assurés désormais qu'il existe une science de l'âme, et que cette science constitue une partie de la science naturelle, il nous est aisé d'en marquer la place parmi les livres de la dite science. Puisque toute science commence par les objets les plus communs et que le corps qui n'est que mixte est plus commun que le corps à la fois mixte et animé, nous savons que la science de l'âme doit venir après la science des mixtes considérés selon leurs espèces particulières. Or, cette science a fait l'objet du traité des *Minéraux*. Il faut donc parler immédiatement après des corps animés. Or, la connaissance de l'âme passe avant la connaissance du corps animé. C'est donc à bon droit que nous situons cette science (de l'âme) après la science des minéraux et avant la science des corps animés, de laquelle on s'occupera dans les livres sur les végétaux et les animaux ».

On trouverait enfin, mais nous ne pouvons tout citer, des considérations analogues dans les *Parva Naturalia*, *De Sensu et Sensato*, t. IX, tract. I, ch. 1, p. 1-3, *I de Vegetabilibus*, t. X, tract. I, ch. 1, p. 1-2, et dans le *I De Animalibus*, t. XI, tract. I, ch. 1, p. 1-2. Il est assez curieux de noter que dans ces 26 livres *De Animalibus*, comme dans le traité *De Vegetabilibus*, Albert le Grand procède à l'inverse d'Aristote. Il commence par les principes les plus généraux et les caractères les plus communs (l. I-XXI) pour finir par des descriptions détaillées, suivant l'ordre alphabétique, des animaux de toute espèce (l. XXII-XXVI ainsi répartis : l. XXII homme et quadrupèdes, l. XXIII oiseaux, l. XXIV animaux aquatiques, XXV reptiles, XXVI petits animaux « anémiques »).

ces deux hommes (1). Averroès dans son Commentaire aux *Météorologiques* s'inspire de principes tout différents, plus fidèles, nous le verrons, à la doctrine du Stagirite (2). Enfin il

---

C'est toute une méthode. Cf. à ce sujet, outre les textes déjà cités, *I Physic.*, tract. I, ch. 5 et 6, *De Sensu et Sensato*, ch. I. Par contre, pour le *De Mineralibus*, Albert suit l'ordre opposé et s'en explique, *op. cit.*, tract. I, ch. 1, p. 2, col. 2.

A la fin du *De Animalibus* qui termine toute la Physique, l'auteur semble se référer directement à ce que dit Aristote dans le 1er chapitre des *Météorol.* I 1, 339 a 8-9. Cf. « Jam expletus est liber *Animalium*, et in ipso expletum est totum opus naturalium, in quo sic moderamen tenui quod dicto Peripateticorum prout melius potui exposui... » et Aristote : τούτων ῥηθέντων (à savoir les traités des animaux et des plantes) τέλος ἂν εἴη γεγονὸς τῆς ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προαιρέσεως πάσης (sc. d'exposer toutes les branches de la physique) κτλ. C'est donc un véritable non-sens de séparer, comme le fait l'éditeur Borgnet, les *Parva Naturalia* (t. IX-X) et le *De Animalibus* (t. XI-XII) du *De Anima* (t. V) : tous les ouvrages de physique font bloc.

(1) C'est l'avis, sur le point qui nous occupe, de A. Mansion, *Le Commentaire de S. Thomas sur le « De Sensu et Sensato » d'Aristote*, *Mélanges Mandonnet*, 1930, I, p. 90-91.

(2) Cf. *Arist. op. cum Averrois Commentariis*, Venet. ap. Juntas, 1550, t. IV, fol. 180vo et 181ro. Il faut y joindre le « Prœmium in libros Physicorum » fol. 3ro. Avec Aristote et avant saint Thomas, Averroès convient que dans les sciences naturelles, on doit commencer par l'étude des principes communs. « Les choses de la nature, dit-il dans sa Préface aux *Physiques* (dont on suit ici l'*Antiqua translatio*), se diversifient selon ce qui est propre à chacune d'elles; elles communiquent cependant dans les caractères qui leur sont communs. Aussi le point de vue de cette science (naturelle) est-il double : tout d'abord elle considère les caractères qui sont communs à toutes les choses de la nature; en second lieu elle considère les qualités propres à chacun des genres des diverses natures, et cette seconde partie se subdivise elle-même selon le nombre de ces genres divers... Quant aux raisons qui font considérer les caractères communs avant les propres, elles sont trois. D'abord les caractères communs nous sont naturellement plus connus que les propres; puis l'on évite ainsi de revenir tout le temps, dans notre science, sur ces mêmes caractères; enfin les propositions qui les formulent sont des propositions premières et propres... par exemple lorsqu'on démontre que l'homme, l'animal et en général tout être particulier dépendent de la matière première. C'est pourquoi l'on doit placer l'étude de la partie commune et universelle avant l'étude de la partie propre ». Averr. *op. cit.* fol. 3. Se référant à ce principe au début du Commentaire aux *Météorologiques*, l'auteur y expose à la suite du philosophe, tout l'ordre des disciplines qui ressortissent à la physique. Ce texte correspond, chez l'Arabe, aux plans établis par Albert le Grand dans ses *Physiques* et par saint Thomas en son Commentaire au *De Sensu et Sensato*. Averroès rappelle donc le dessein du Stagirite. Ce dernier a commencé par l'étude des principes premiers de tous les êtres naturels, puis de leurs accidents universels, temps, lieu, etc. Tel est l'objet des *Physiques*, et il était nécessaire de commencer par cet ouvrage, vu qu'il est le plus général. Le philosophe a traité ensuite des parties simples du monde, de leurs formes, de leurs accidents communs — c'est le *De Cœlo* auquel est joint l'inauthentique *Liber mundi*, — des mutations substantielles auxquelles elles donnent lieu — c'est le *De Generatione*. — On en vient ensuite, toujours par ordre de complexité croissante, au livre des Météores, au *liber de signis superioribus*, dont

faut reconnaître que cette cohérence dans l'exposition, ce beau souci d'unité qui donnent son prix à la classification du *De Sensu et Sensato* sont bien des qualités de Thomas d'Aquin.

Cependant, en ce lieu, il s'écarte de son modèle grec. Il n'y a point là seulement différence matérielle. L'esprit même, et la méthode sont en discord. Cela vaut peut-être qu'on s'y arrête.

Certes, dans l'organisation des disciplines qui ressortissent à la physique comme à l'intérieur de cette première discipline

---

l'étude doit passer avant celle des autres êtres particuliers parce qu'ils sont relativement plus simples que les autres composés. Jusqu'ici l'accord est complet avec Albert et saint Thomas. C'est maintenant que l'on diverge.

Une fois achevée l'étude de la génération des corps homogènes (au 4e livre des Météores), l'auteur, déclare Averroès, traite de chacun des genres d'êtres particuliers soumis à la génération et à la corruption. Il commence par ceux qui sont les plus proches encore, dans leur composition, des éléments, par les composés les plus simples, les minéraux, indiquant les causes des accidents et qualités qui leur adviennent. Puis il passe aux végétaux, dans un ouvrage distinct. Cela fini, il procède à l'étude des animaux simples, et de tous leurs caractères, âme, corps, et accidents. Pour l'étude de leurs membre, simples et composés, de leurs causes, efficiente et finale, de leurs fonctions (utilitatibus), on la trouve dans les livres intitulés « *De Animalibus* » et particulièrement dans les six derniers traités de cet ouvrage. (Averroès réunit ici le *De animal. Historia* et le *De Part. animal.*). L'étude de l'âme et de ses parties fait l'objet du *De Anima*. Le philophe traite en outre des sensibles, des sens, de leurs différences dernières, et cela dans le *De Sensu et Sensato*, car ce qu'il en dit dans le *De Anima* reste trop général. Il parle mêmement des autres puissances particulières qu'on trouve en l'âme, des songes, et de la mémoire dans un traité séparé. Il disserte en outre dans un traité séparé du mouvement local de l'animal, expliquant tout ce qui est mis en jeu pour que ce mouvement soit parfait : quant à la puissance qui en est le principe, il en a traité déjà dans le *De Anima*. Enfin il poursuit son enquête sur tous les accidents universels propres à l'animal en tant qu'animal, savoir le sommeil, la veille, la jeunesse, la vieillesse, la respiration, la mort, la vie, la santé, la maladie Tel doit être, de toute évidence, l'ordre que comportent ces livres (qui traitent de l'animal). *En effet, le livre où il traite des membres des animaux, et de leurs fonctions, précède le livre sur l'âme, car ces membres et fonctions ne sont rien d'autre que la matière même de l'âme ;* pour les autres ouvrages, ils suivent le traité de l'âme. A la vérité pourtant, cette ordonnance imposée à la science de l'animal ne se présente qu'en certains points comme nécessaire : en d'autres, elle vise seulement au mieux ». Averroès remarque enfin que quelques-uns des ouvrages énumérés ont été perdus. Et il termine ainsi : « Quant à nous, nous parlerons de chacun d'entre eux, si Dieu nous accorde assez de vie et nous en donne le loisir » *op. cit.*, fol. 182 r°.

Ainsi donc, sur le principe et la méthode à suivre dans la classification des sciences naturelles, l'Arabe s'accorde avec les deux Commentateurs chrétiens jusqu'à ce qu'on en arrive au corps animé. Dès lors, le départ se fait, non point sur les *Parva naturalia* qui sont tous rattachés au *De Anima*, mais sur l'ordre réciproque de ce traité et du *De Partibus animalium*. Tous trois invoquent de solides raisons, et c'est de là que vient l'intérêt du problème.

qui en étudie les principes universels (1), Aristote procède bien du général au particulier. Il s'explique sur sa méthode au début des *Physiques* (2). On n'atteint à la science, en tout ordre d'étude, que si l'on parvient aux principes, aux causes, aux éléments premiers. La science de la physique doit donc commencer par les premiers principes.

En outre, il convient d'aller du connu à l'inconnu. Or, ce qui nous est le plus connu, c'est, quant au sens, le tout concret, quant à l'intelligence, l'universel qui est, lui aussi, à sa manière, un tout, vu qu'il inclut en soi un grand nombre d'espèces comme autant de parties composantes (3). Il faut donc procéder des universels aux singuliers : διὸ εκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προιέναι (184 a 25).

Le prologue, d'une concision si mâle, qu'on lit au seuil des *Météorologiques* illustre ce principe : « Les causes premières de la nature et le mouvement physique en tous ses aspects, puis la belle disposition des astres selon le jeu du mouvement céleste, les éléments corporels, leur nombre et leurs qualités, leurs mutations réciproques, la génération et la corruption dans leurs caractères les plus communs, voilà ce dont on a parlé jusqu'ici. Il nous reste à traiter dans notre enquête cette partie que les anciens nommaient science des météores... Cela fait, nous continuerons nos recherches en traitant, selon nos moyens et d'après le plan indiqué, des animaux et des plantes, les considérant dans leurs caractères universels et dans leur détail particulier. Et nous aurons alors accompli, je pense, en son ampleur totale l'œuvre que dès le début nous avions arrêtée » (4).

A la fin de ce même traité sur les Météores, au moment de quitter les homœomères inanimés pour les mixtes vivants, Aristote nous offre un dernier résumé et l'annonce des

(1) Sur l'organisation des *Physiques*, cf. l'éd. Carteron, Paris 1926, introd. p. 11-14.

(2) 184 a 10-b 14.

(3) πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου l. 84 a 26. Je suis ici l'interprétation d'Averroès, *op,. cit.* comm. 4, fol. 4 r°. Saint Thomas la critique, *op. cit.*, lect. I, p. 5-6, mais celle qu'il propose semble plus éloignée du texte. A la fin de sa critique d'Averroès, notons ce trait, significatif, de la méthode thomiste : « Unde patet quod ejus (Commentatoris) expositio non est conveniens quia non conjungit totum ad unam intentionem ».

(4) *Météorol.* I 1, 338 a 20-339 b 10.

travaux futurs : « Puis donc que nous savons de quel genre est chacun des homœomères, il faut nous occuper de chacun d'eux pris à part pour connaître son essence, savoir par exemple ce qu'est le sang, la chair, le sperme, et ainsi du reste : or, nous ne connaissons de chaque chose sa cause et son essence que si nous savons le rôle que joue matière ou forme, et mieux encore quand nous savons la part de l'un et de l'autre en sa génération et sa corruption, et quand nous possédons le principe de son mouvement. Ces problèmes mis au net, il nous faut étudier pareillement les anhomœomères, et, pour finir, les corps composés d'anhomœomères, tels que l'homme, la plante, et tous les autres composés de même sorte » (1).

Ainsi, dans toute la suite de ses traités et à l'intérieur de chacun d'eux, le Philosophe conserve la même méthode. La substance mobile faisant l'objet de la physique, on l'a considérée d'abord en ses principes généraux et ses caractères universels; puis, dans le mouvement le plus simple, qui est le circulaire; puis, dans les plus complexes, génération et corruption; puis, dans ses modes les plus simples, éléments et homœomères composés des seuls éléments (2); puis, dans des modes de plus en plus complexes, anhomœomères et corps vivants composés d'anhomœomères, plante, animal, homme. Enfin, dans chacune des considérations plus particulières, l'on exposait d'abord les traits communs, genre, éléments, genèse, avant d'en venir au détail singulier (3) : le καθόλου précédait le χωρίς (4). Dès lors, n'est-il pas tout naturel d'appliquer les mêmes principes à l'étude des faits biologiques ? Tous ces faits ayant ce trait commun qu'on ne les trouve que chez des vivants, n'y a-t-il pas lieu d'examiner au préalable ce phénomène premier, la vie ? Et n'est-il pas évident, en effet, qu'il est principe de tous les autres phénomènes, qu'il les commande, qu'ils ne s'expliquent que grâce à lui, et qu'ainsi, κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον (5), à suivre la méthode qui a toujours guidé

(1) *Météorol.* IV 12, 390 b 14-22. Il n'y a pas de raisons majeures pour ne point admettre, en substance, l'authenticité de ce IVe livre. Cf. Ross, *Aristote*, trad. franc. 1930, p. 22.

(2) ἐκ γὰρ τῶν στοιχείων τὰ ὁμοιομερῆ.

(3) Cf. par exemple le début de *Météorol.* IV 12, 389 b 23 sq.

(4) 339 a 7-8.

(5) *Météorol.*, 339 a 6.

le Philosophe, c'est aussi par lui qu'il faut commencer? Voilà pourquoi Albert le Grand et saint Thomas mettent en tête le traité de l'Ame. Et l'on doit avouer que cette décision trouve de quoi se justifier dans le prologue, d'allure si générale, du *De Anima* (1), dans les expressions d'Aristote au début du livre II lorsqu'il propose sa propre définition (2), dans la méthode qu'il applique au cours de ce livre à l'étude de l'âme sensitive, (3) et en général, par tout l'ouvrage, à la discussion des apories, disposées selon un ordre de précision croissante, qui font la matière du traité.

Cependant, à y regarder de plus près, notre conclusion des *Météorologiques* suggère une autre méthode. Elle résume, a-t-on vu, d'un trait rapide, la tâche qu'il faut accomplir en biologie. On passera des homœomères aux anhomœomères, c'est-à-dire, en somme, de l'étude du sang, de l'os et de la chair, par exemple, à celle des différentes parties du corps vivant et des fonctions qui leur sont propres; puis, des anhomœomères aux corps vivants qu'ils composent, plante, animal, homme : et tout cela en vue de connaître, à propos de chaque être, le rôle de la matière et de la forme en sa génération et sa corruption, et le principe qui le fait mouvoir, « car, seules, ces connaissances nous permettent d'atteindre, pour chaque être, à sa cause et à son essence », ce qui est, au propre, en posséder la science (4). Si l'on y prend garde, l'on a, dans ce texte ramassé, toute l'ordonnance des livres biologiques et les raisons qui en règlent la suite.

Quel est, en effet, l'ordre adopté pour cette connaissance, qui veut être scientifique, du vivant? Le point de départ étant l'homœomère, le terme, le vivant connu dans son

(1) 402 a 1-22. On y remonte jusqu'à la valeur même, en soi, de la connaissance. Rodier note l'analogie avec le début, très général aussi, des *Métaphysiques*, à propos du terme εἴδησιν (εἰδέναι Meta. 980 a 21). Noter aussi qu'à la science de l'âme est attribuée l'une des premières places à cause de son acribie, κατ' ἀκρίβειαν, terme qui ne peut s'expliquer que si l'on songe que l'âme est immatérielle, donc, comme l'universel, plus intelligible que tout autre objet : cf. les Comm. de Philopon (23-24) et de Rodier (p. 2-3).

(2) Il faut essayer de διορίσαι τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος τῆς ψυχῆς 412 a 5; εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν 412 b 4; καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψ. 412 b 10; la recherche d'un λόγος κοινός des âmes comme l'on fait pour les figures de géométrie 414 b 20-415 a 13.

(3) Comparer 416 b 32 (l'âme sensitive en général, κοινῇ) et 418 a 7 sq. (les sens en particulier, καθ' ἑκάστην).

(4) *Météorol.*, 390 b, 14-22

essence et dans ses causes, c'est-à-dire dans sa matière et dans sa forme, et aussi dans la finalité et l'efficience qui sont au principe des changements qui l'affectent, génération, corruption ou mouvement local, les intermédiaires indiqués sont les anhomœomères, où il ne faut rien voir d'autre que les parties des vivants et les fonctions relatives à ces parties, lesquelles, en définitive, constituent la matière du vivant (1). Or, précisément au début du *De Anima* (2), le Philosophe montre, à propos des πάθη de l'âme, combien il importe de ne les point séparer, dans l'étude qu'on en fait, de la matière où elles s'exercent : car elles sont, dit-il, d'un mot intraduisible, des « formes toutes plongées dans la matière », λόγοι ἔνυλοί εἰσιν, si bien que l'étude en revient, de droit, au physicien, διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς (3). L'âme étant donc l'acte premier d'un corps composé d'« organes », — c'est-à-dire de parties considérées tout justement comme instruments d'une fonction, — de même que la vue est l'acte premier de la pupille et l'aptitude à trancher l'acte premier de la hache (4), il apparaît avec évidence que, dans l'étude du composé qu'est le vivant, les organes et leur assemblage doivent précéder l'acte auquel ils s'ordonnent, ainsi que dans l'étude de ce composé qu'est l'œil, la pupille précédera la vue (5). Une fois acquise cette connaissance de la matière et de la forme, l'on considérera les opérations qui sont le fruit de leur union, et tout spécialement l'action conjointe de ces causes dans les mouvements propres au vivant, en particulier dans les changements qui le transforment en son être même, la

(1) Cf. la définition de l'âme au *De Anima* II 1, 412 b 5 : ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ et l'explication de ce terme en 412 a 28-b 4.

(2) 403 a 24 — 28 et la différence entre le physicien et le dialecticien qui ne s'occupe que de la forme 403 a 29 — b 9, la véritable définition étant celle qui unit les deux causes, μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν, b 8-9. Aristote revient longuement sur la nécessité de cette étude conjointe de la matière et de la forme dans le *De Part. animal.* I 1, 641 a 17 sq.; enfin, outre le texte vu plus haut de *Meta.* E 1, 1026 a 4, cf. *Meta* Z 11, 1037 a 16.

(3) 403 a 27-28.

(4) 412 b 10 sq.

(5) A coup sûr cela n'exclut point ce dogme aristotélicien que l'étude de la matière elle-même est ordonnée à celle de la forme, comme il est rappelé en maint endroit et spécialement, quant à notre propos, *De Part. anim., loc. cit.* et 645 b 14-20 où le philosophe conclut ainsi : ὥστε καὶ τὸ σῶμα πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.

génération et la corruption. L'on aura dès lors atteint à la science totale du vivant (1).

Si l'on admettait ces raisons, l'ordre des traités de biologie se présenterait comme il suit.

Tout d'abord, une série de recherches sur les animaux, tout un matériel de faits, « car il convient de commencer par l'étude des phénomènes au sujet de chaque genre (d'êtres), ensuite seulement, on considère leurs causes et l'on traite de leur génération » (2). Le Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι répond à ce dessein. Il vient en tête de toute la collection, pour établir « le nombre et la nature des parties dont est composé chacun des vivants » (3).

Vient en second lieu, utilisant ces faits, l'enquête sur les causes qui les expliquent et qui doivent être examinées indépendamment des faits eux-mêmes (4). C'est l'objet du Περὶ ζῷων μορίων ou, plus exactement des trois derniers livres de cet ouvrage, le premier nous offrant une sorte d'introduction générale à toute la biologie. Or, il est remarquable que le deuxième livre débute tout juste par un rappel de ce que disait, en sa conclusion, le traité des Météores. Il s'agit, une fois de plus, de la progression des homœomères aux corps vivants. On compte, à partir des éléments, terre, air, eau, feu, trois sortes de composés, de « synthèses » : la première constitue ces qualités premières, humide, sec, chaud, froid, qui sont comme la matière des corps composés (ὕλη τῶν συνθέτων σωμάτων) et dont dépendent toutes les autres « passions » (πάθη) de ces mêmes corps; la seconde, formée de ces qualités premières, constitue

(1) Sur la joie qui résulte de cette science, cf. le beau passage *De Part. anim.* I 5, 644 b 21-645 a 23.

(2) 640 a 14-16.

(3) Cf. *De Part. Anim.* II 1, 646 a 8 sq. : ἐκ τίνων μὲν οὖν μορίων καὶ πόσων συνέστηκεν ἕκαστον τῶν ζῴων, ἐν ταῖς ἱστορίαις ταῖς περὶ αὐτῶν δεδήλωται σαφέστερον. Il est clair qu'on ne vise ici que l'ordre *logique*, celui qu'Aristote lui-même, dans les renvois — souvent contradictoires — qu'il établit d'un livre à l'autre, semble, au terme de sa carrière, avoir envisagé. On ne considère pas en cette étude la suite *chronologique* qui paraît bien, d'ailleurs, impossible à discerner. M. Jaeger qui, pour l'instant, y renonce, serait enclin cependant à rapprocher les *Météorologiques* des *libri naturales*, ce qui confirme notre exposé. Cf. *Aristoteles*, Berlin 1923, p. 325 n. 1.

(4) *Loc. cit.* : δὶ ἃς αἰτίας ἕκαστον τοῦτον ἔχει τόν τρόπον, ἐπισκεπτέον νῦν, χωρίσαντας καθ'αὑτὰ τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις εἰρημένων. Un joli texte relatif à la priorité des faits, de l'observation, sur les théories se lit dans le *De Animal. generatione*, III 10, 760 b 30-33.

la nature des homœomères dans les vivants, savoir l'os, la chair, etc.; la troisième et dernière est celle des anhomœomères, tels que le visage, la main, et les autres parties du corps (1). C'est, on le voit, la doctrine même de *Météorologiques* 390 b 14-22. Aussi Alexandre d'Aphrodise en son Commentaire ne manque-t-il point de rattacher l'un à l'autre les deux traités (2). « Ainsi connus les homœomères, il faut parler, dit Aristote, des parties anhomœomères, puis des corps constitués par ces parties, savoir les plantes et les animaux. A ce livre (des *Météorologiques*) semble faire suite le Περὶ ζῴων μορίων : car, au deuxième livre de cet ouvrage il traite de ce dont il dit ici qu'il faut traiter. Il s'y occupe en effet, d'abord des parties homœomères, puis des anhomœomères constitués par ces parties ».

Ces parties des vivants ainsi décrites (*De Animal. Hist.*) et expliquées *(De Part. Animal.)*, il reste à les considérer en tant qu'organes, à les étudier dans leurs fonctions. L'opuscule Περὶ πορείας ζῴων nous offre un modèle de ce genre d'études. Dès le début, l'on voit qu'il se relie étroitement à l'ouvrage précédent : « Au sujet des parties utiles aux vivants quant au mouvement local, il faut examiner pourquoi chacune de ces parties est telle et en vue de quelle fin elle appartient aux vivants, puis considérer les différences soit entre les diverses parties d'un seul et même vivant, soit d'un vivant à l'autre » (3).

L'étude de la matière est désormais achevée. S'il est vrai que l'âme est l'acte premier d'un certain corps physique, de ce corps qui est composé de parties ordonnées à certaines fonctions, autrement dit d'organes, de ce corps enfin « qui a la vie en puissance » (4), en sorte que, jusqu'en ses ultimes dispositions, il n'a de raison d'être et n'existe que pour l'âme comme aussi bien l'âme n'a d'autre rôle que de le mettre

(1) *De Part. Animal.*, II 1, 646 a 8-24.

(2) *In Meteorol.*, éd. Hayduck, Berlin 1899, p. 227, l. 15-22. Alexandre ne veut nullement dire ici que le *De Part. Animal.* doit précéder le *De Animal. Hist.* Pour lui, ces deux traités forment une seule et même περὶ ζῴων θεωρία. Cf. *op. cit.*, p. 3, l. 35. Au Moyen âge d'ailleurs, on a souvent réuni l'un et l'autre ouvrage. Cf. Grabmann, *op. cit.*, p. 189 (trad. arabo-latine de Michel Scot en 19 livres) et Albert le Grand qui se félicite d'avoir ajouté sept livres aux dix-neuf laissés par Aristote, *I De Animal.*, tract. I, ch. 1, p. 3.

(3) 704 a, 4-9.

(4) *De An.*, II 1, 412 a 28

en acte, il est clair que, pour obéir à la doctrine du Philosophe en ce qu'elle a de plus original et de plus profond, il faut commencer, en cette θεωρία du corps animé, par la considération du corps. A méconnaître cette vérité, l'on ne saisirait plus pourquoi l'étude de l'âme revient, de droit, au physicien. Les principes d'ordre général qui guidèrent en leur choix Albert le Grand et saint Thomas font ici place à des raisons plus pertinentes, mieux adaptées à notre objet propre et qu'il faut donc préférer. La conclusion du *De Animal. Incessu* en reçoit dès lors un sens plénier : « Pour ce qui est des parties, et singulièrement celles qui regardent la marche des vivants et, en gros, tout le changement local, voilà comment elles se comportent. Ces choses ainsi définies, ce qui vient immédiatement après, c'est la θεωρία de l'âme », τούτων δὲ διωρισμένων ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς (1) : l'étude de la matière conduit à celle de la forme.

Ce double travail achevé, aura-t-on la science complète du vivant ? Non point. Il faudra encore considérer l'action conjointe de la matière et surtout de la forme, de l'efficience et davantage de la fin dans les opérations propres au vivant et dans les mouvements qui l'affectent, spécialement en ces phénomènes de la génération et de la corruption où la nature et les causes du vivant sont éclairées d'un jour si cru(2). Ainsi s'explique qu'après le traité de l'âme, et les *Parva Naturalia* qui s'y relient nécessairement (3), viennent les deux livres Περὶ ζώων κινήσεως et Περὶ ζώων γενέσεως. Que le premier de ces ouvrages, malgré ce qu'en dit Chaignet (4), ne fasse point bloc avec le *De Animal. Incessu*, une lecture même rapide en convainc.

Ici, en effet, il s'agit des parties du corps considérées en tant qu'organes de la marche, et de savoir, par exemple, pourquoi ces organes sont en l'un, deux, en l'autre, quatre, en cet autre, multiples, tandis qu'ailleurs ils manquent,

(1) 714 b, 20-23.

(2) Cf. *Meteorol.*, *loc. cit.*, 390 b 14-22.

(3) Cf. le début du *De Sensu et Sensato* : ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς καθ' αὑτὴν διώρισται καὶ περὶ τῶν δυνάμεων ἑκάστης κατὰ μόριον αὐτῆς, ἐχόμενόν ἐστι κτλ. 436 a 1 sq. Cf. aussi le second début, seul authentique, du *De Longitudine Vitae*, 464 b 30 sq.

(4) *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, p. 105-106. Il n'y a par ailleurs aucune raison sérieuse d'en contester l'authenticité, cf. Ross, *op. cit.*, p. 23.

pourquoi ils sont toujours en nombre pair, pourquoi l'homme et l'oiseau sont dipodes, les poissons apodes, pourquoi, chez l'homme et l'oiseau également dipodes, la courbure des parties locomotrices est tout juste contraire, pourquoi les quadrupèdes marchent en diagonale (1) : « de tous ces faits l'on doit rechercher les causes : qu'ils existent en effet, notre enquête sur la nature l'a montré, δῆλον ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς φυσικῆς (2) : pourquoi ils existent, c'est ce qu'il faut maintenant considérer » (3).

Le *De Animal. Motione* répond à d'autres questions. L'on suppose connu tout ce donné matériel. « Le mouvement des vivants en général, le nombre de ces mouvements en chaque genre genre de vivants, ses divers modes, les causes des particularités propres à chacun de ces modes, tout cela a été étudié ailleurs (4) : il s'agit maintenant de considérer, d'un point de vue universel, la cause commune à tous les mouvements quels qu'ils soient dont sont affectés les vivants (en effet, ils se meuvent par le vol ou la nage ou la marche ou par d'autres moyens encore). » (5).

Suit une longue digression (ch. 1-5) sur le mouvement du monde et l'on en vient enfin à cette cause commune, à ce principe (ἀρχή) du mouvement : ce n'est rien d'autre que l'âme. « Quant à l'âme et à la question de savoir si elle est mue ou non, et, si elle l'est, de quelle manière, il en a été parlé auparavant dans l'ouvrage qui en traite, ἐν τοῖς διωρισμένοις περὶ αὐτῆς » (6). D'autre part, on s'est occupé dans les livres sur la philosophie première, ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας (7), du mouvement des corps inanimés et de leur premier moteur. « Il reste à considérer comment l'âme meut le corps, et quel est le principe du mouvement chez les vivants » (8). Ces mouvements des vivants, non plus que les mouvements

---

(1) *Op. cit.*, ch. 1, 704 a 9 sq.

(2) Allusion aux deux ouvrages précédents. Le *De Animal. Incessu* se relie plus précisément au l. IV, ch. 6-13 περὶ τῶν ἐκτὸς μορίων τῶν ζῴων du *De Part. Animal.*

(3) 704 b 8-11.

(4) Dans les trois ouvrages énumérés ci-dessus, et surtout dans le π. ζ. πορείας.

(5) *De Animal. Mot.*, 1, 698 a 1-7.

(6) 700 b 5; allusion évidente à *De Anim.*, I, chap. 2-3

(7) b 9; allusion à *Phys.*, en particul l. VIII.

(8) 700 b 9-11.

des inanimés (ἄψυχα), ne forment pas une série indéfinie; ils ont leur terme (πέρας) : ce terme de tout mouvement, quel qu'il soit, du vivant, c'est la cause finale, le τὸ οὗ ἕνεκα (1). Nous voilà fixés sur la nature et l'objet de notre opuscule. Alors que le *De Animal. Incessu* avait regard à la matière, celui-ci s'adresse à la forme et à la fin qui sont, comme on le sait, tout près de se confondre (2). Pour marcher, il ne suffit pas d'avoir des jambes : il faut un but. L'on s'occupe donc ici de ce qui meut le vivant à agir (3), raison, imagination, choix, volonté, désir. On n'en traite qu'en passant, et sous cet aspect de cause motrice : pour le reste, pour les différences qui distinguent ces divers moteurs, on les a vues ailleurs, ἐν ἄλλοις (4). Et l'on aboutit dès lors à cette formule heureuse : « Ainsi donc, le principe (ἀρχή) de tout mouvement chez le vivant, c'est un objet à poursuivre ou à fuir » (5), et au beau passage où le vivant est comparé à une cité régie par de bonnes lois (πόλις εὐνομουμένη), où chaque citoyen fait l'œuvre qui lui revient grâce à l'influx d'une âme unique (6). C'est le triomphe de la finalité. Un dernier chapitre (7), en distinguant les mouvements involontaires des volontaires, accentue encore ce trait de l'opuscule, et nous mène à la conclusion suivante où nous approchons du terme où doit aboutir l'œuvre entière du Philosophe en matière de sciences naturelles (8) : « Nous connaissons maintenant, dans leurs causes mêmes — c'est-à-dire scientifiquement, — les parties de chacun des vivants, et tout ce qui a trait à l'âme, à la sensation, au sommeil, à la mémoire, au mouvement étudié dans son principe commun : il reste à parler de la génération » (9).

Ce dernier ouvrage est, à la vérité, intimement associé

(1) b 13-16.

(2) Cf. *De Gener. Animal.*, I 1, 715 a 5.

(3) Ici, comme dans les traités biologiques, ζῷον = tout être animé, animal et homme.

(4) Nouvelle allusion au *De An.*, l. III.

(5) 701 b 33-34 : ἀρχὴ μὲν οὖν τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτόν.

(6) 703 a 28-b 2.

(7) Ch. 11.

(8) Cf. *Meteorol.*, 390 a 14-22.

(9) 704 a 3 b 3. Il faut noter qu'en ce qui concerne le *De Animal. Mot.*, saint Thomas, Albert le Grand et Averroès s'accordent avec Aristote pour le mettre après le *De Anima*. La différence vient de ce qu'ils l'insèrent, pour des

au précédent. Non plus que dans le *De Animal. Mot.* il ne s'agit ici des parties génératrices elles-mêmes ou, du moins, elles seules. Mais on les considère du point de vue de la finalité et de la forme. Les causes, en effet, sont au nombre de quatre, ces deux premières, qui ne sont presque qu'une même chose, le principe efficient du mouvement, et enfin la matière qui, dans le composé vivant, est constituée par les parties, savoir les anhomœomères, dans ceux-ci, par les homœomères, en ces derniers, enfin, par les éléments corporels. Or, de tous les autres membres du vivant, on a parlé déjà, εἴρηται. « Il reste à traiter d'une part des organes qui contribuent et s'ordonnent (συντελοῦντα) à la génération chez les vivants, d'autre part de la cause qui est principe de ce mouvement générateur. Or, c'est là pour ainsi dire une seule et même étude » (1), vu que ce principe c'est la cause finale et que les membres, jusqu'en leurs dispositions ultimes, n'ayant de raison d'être qu'en vue de cette fin, on n'en peut séparer l'examen de l'œuvre qu'ils ont à faire. Autrement dit, selon les propres termes du texte des *Météorologiques* qui nous a servi de base, s'il est vrai que la science de la nature entière doit se parfaire dans la science du vivant, celui-ci trouvera son achèvement dans la considération du rôle que jouent l'une et l'autre et conjointement (ἄμφω) la matière (les membres) et la forme (l'âme forme et fin) dans la génération et la corruption (2). Réunissant ici, à propos de ces changements qui atteignent tout l'être, ce qu'il avait séparé, dans le cas du changement local, en deux traités distincts *(De Animal. Incessu, De Animal. Motione)*, le Philosophe parfait donc son ouvrage. *Exegi monumentum* (3).

Il faut à notre tour conclure. L'on voudrait donc que cette

---

raisons diverses, parmi les *Parva Naturalia*, non point, d'ailleurs, à la même place. Au *De Animal. Mot.* saint Thomas joint le *De Animal. Incessu*, Albert le Grand le *De Generat. Animal.*

(1) 715 a 1-18.

(2) 390 b 17-19.

(3) Je me rencontre, en cet exposé, avec les brèves indications de M. Ross, *op. cit.*, p. 159, qui propose la même ordonnance, sans la commenter. Ni Zeller, *Ph. d. Gr.* II 2^3, p. 158, ni Hamelin, *Le système d'Aristote*, 1920, p. 73, ne décident quant à la place du *de Anima* par rapport aux traités biologiques. Avec Jaeger enfin, *op. cit.*, p. 309-310, on reconnaît une fois encore que ces recherches ne decèlent point l'ordre chronologique. Il reste que,

étude eût fait ressortir en premier lieu combien la psychologie d'Aristote s'enracine profondément dans le donné psychologique. Elle y est toute plongée. On en peut dire ce que le philosophe dit lui-même des « passions » de l'âme, c'est un λόγος ἔνυλος. Mis à part le problème du νοῦς, qui constitue d'ailleurs l'une des difficultés les plus notables de la doctrine aristotélicienne, l'âme et le corps sont là unis au point qu'il est impossible d'attribuer quelque « passion » que ce soit séparément à l'un ou à l'autre, mais qu'il faut chaque fois les considérer comme un même tout, ce tout vivant qui les intègre. Puissance faite pour agir et dont l'âme est l'acte même, le corps du vivant ne se conçoit point indépendamment de l'âme : c'est un non sens. Et pareillement, comme un acte ne se conçoit pas sans la puissance qu'il met en exercice, l'âme ne s'entend point sans le corps. Dès lors, l'importance est grande de bien connaître ce corps, ses parties, ses « organes », leurs fonctions: de cette étude dépend la connaissance de l'âme, tout ainsi que l'âme elle-même dépend du corps, comme tout acte de « sa » puissance. La psychologie d'Aristote se fonde sur la physiologie : elle est d'abord et avant tout une théorie de la vie. Elle est cela, non point par suite de raisons secondaires ou de quelque goût spécial du Stagirite, mais pour répondre aux principes les plus fondamentaux de sa théorie du corps mobile et à ce qui fait tout le ressort de son système physique. Et de là vient, en définitive, la valeur de son enseignement sur l'âme. Rodier le remarquait au seuil de son édition du Π. ψυχῆς : « Cette psychologie, disait-il, est à coup sûr plus profonde et plus cohérente que notre psychologie classique ». C'est ce qui fait aussi que l'ouvrage du vieux maître s'apparente tout droit à nos recherches contemporaines. Bien plus qu'au traité inconséquent de Descartes (1) ou à la doctrine, d'un esprit tout contraire, de l'Ethique spinoziste (2), c'est aux travaux de Ribot et de ses disciples qu'il le faut comparer (3).

(1) Cette inconséquence a été très nettement formulée par HAMELIN, dans son *Système de Descartes*, Paris, 1911, ch. 18 : *L'union de l'âme et du corps*.

(2) Cf. en particulier l. III, *Des affections*, prologue.

(3) Rapprocher, tout particulièrement, le prologue du *De Anima* des Préfaces à *La Psychologie anglaise contemporaine* et à *La Psychologie allemande contemporaine*.

Ces pages, d'autre part, auront peut-être aidé à accentuer l'un des traits du commentaire thomiste. Il apparaît éminemment synthétique. C'est à saint Thomas qu'on est redevable des divisions si nettes ensemble et si poussées qui se lisent en tête des différents traités. Rien de pareil ne se trouve ni chez les commentateurs grecs, ni chez Averroès, ni même chez Albert le Grand. Le même génie inspire la classification établie au *C. in De Sensu et Sensato.* Qu'il n'y ait point là inadvertance mais propos délibéré, c'est ce que prouve, outre la solidité du morceau, le ferme dessein de tout ordonner sous un principe unique, ce fait assuré que la tradition alors régnante n'imposait pas une telle suite. On ne peut rien conclure, en effet, de l'ordre assigné aux *libri naturales* dans les manuscrits des traductions latines. Comme le remarque Grabmann, cet ordre a dépendu lui-même de l'enseignement de l'Ecole. Il en est un reflet (1). Or, sur ce point d'exégèse aristotélicienne, l'Ecole s'éloigne et d'Aristote et de son Commentateur attitré, Averroès. Pour négliger une autorité aussi forte, il lui fallait des raisons décisives. Aucune n'exprime mieux l'esprit de ses deux protagonistes, Albert et saint Thomas (2), que cette rigueur dans la synthèse et ce besoin d'unité.

Cependant, en plein XIII^e siècle, l'exacte pensée d'Aristote n'était pas méconnue. Un frère de saint Thomas, son ami, son introducteur auprès du Philosophe, Guillaume de Moerbeke, restait fidèle à l'ordre authentique. Un texte précieux en témoigne, dont on n'a point tiré parti encore pour notre propos. C'est la traduction du *De Part. Animal.* de G. de Moerbeke, ou plutôt le *Proœmium* à cette traduction tel qu'il se lit dans le manuscrit Leop. Med. Fes. 168 s. XIV de Florence fol. 47, col. 1 (3).

---

toute la série qui va des *Météorologiques* au *de Gener. Animal.* appartenant presque sûrement au second séjour d'Athènes et révélant un dessein rigoureux, il n'est pas vain de s'efforcer à le bien comprendre.

(1) *Op. cit.* p. 94.

(2) Quant à l'influence possible de l'un sur l'autre, c'est là, proprement, une aporie insoluble.

(3) Il est décrit par BANDINI, *Bibliotheca Leopoldina Laurenziana*, Florence, 1793, t. III, p. 111. Cf. L. DITTMEYER, *Aristotelis de animalibus historia*, Teubner 1907, p. XVII-XVIII, Grabmann, *op. cit.*, p. 188 et 248. Le manuscrit contient fol. 1 la trad. de G. de Mœrbeke du *De Animal. Historia*, fol. 43^ro celle du *De Animal. Incessu*, fol. 47 celle du *De Part. Animal.* avec notre

« Inquit Willelmus interpres : *Iste liber, qui inscribitur de partibus animalium, immediate sequitur librum metheorologicorum*, ut dicit Alexander (1). Aristoteles enim scientiam de animalibus præordinavit tractatibus de aliis complexionatis et commixtis. Liber vero qui inscribitur hystorie animalium non est numerandus inter libros naturalis methodi sicut nec liber de anathomiis animalium pro eo quod non sit ejusdem modi (2). Et sic remanet iste primus. *Post istum* vero qui in quatuor libris continetur *sequitur de progressu animalium* liber unus. *Post quem de anima libri tres*. Postea liber de sensibus et sensibilibus. Postea de memoria et sopmno et ea quae per somnium divinativa,

---

Proœmium. A la fin du traité, on lit : « Hiis autem determinatis deinceps est ea quae circa generationem ipsorum pertransire. Explicit completa anno MCCLX decimo Kalendis januarii (= 23 décembre 1259). Thebis. De partibus animalium liber explicit ». (La même date est mentionnée dans le Cod. Plut. IV n. 4 s. XIII de la Bib. Malatestiana de Cesena pour la taduction du *De Animal. Hist.*, cf. DITTMEYER, *op. cit.* p. XVII et Grabmann, *op. cit.* p. 187 et 247).

La première partie du Proœmium, jusqu'aux mots « de anima libri tres » a été éditée par DITTMEYER, *op. cit.* p. XVIII. Je dois le reste à la parfaite obligeance de M. le professeur G. Mazzoni de Florence qui a bien voulu prendre la peine de recopier le texte lui-même à mon intention.

De ces traductions latines des *libri naturales*, seul le *De generatione animalium* a été édité par Dittmeyer en 1925. Cf. *Guilelmi Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae de generatione animalium*, Dillingen 1915.

(1) Cette mention est bien intéressante. Il s'agit évidemment ici du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à *Meteorol.* I 1 et IV 12. Or, il existe dans le manuscrit Laurent. Plut. LXXXIV cod. 17, s. XIII une traduction inédite gréco-latine des *Météorologiques, avec le Commentaire d'Alexandre*. Au cours de la traduction, fol. 57r°, on lit : « Anno Domini M. ducentesimo LX in vigilia Marci Evangelistae (= 24 avril) explicit ». La traduction du traité d'Aristote, dont aucun manuscrit ne nomme l'auteur, devrait être attribuée vraisemblablement à G. de Mœrbeke. Cf. GRABMANN, *op. cit.*, p. 183. La date conviendrait bien, puisqu'en 1260, G. de Mœrbeke se livrait, à Thèbes, à des traductions d'Aristote, cf. note précédente. La mention d'Alexandre dans notre *Proœmium* du *De Part. Animal.* pourrait être un argument de plus en faveur de cette attribution. Cette traduction latine du *C. in Meteorol.* d'Alexandre n'a pas été utilisée dans l'éd. Hayduck (Berlin 1899) qui ne connaît que la version de Camotius (Venise 1556), le correcteur de l'édition complète des œuvres d'Aristote imprimée à Venise, ap. Aldi filios, en 1551-1553.

Le R. P. Théry, dont je n'ai connu les recherches sur ce point qu'après avoir achevé les miennes, penche aussi, vigoureusement, pour l'attribution à G. de Mœrbeke. Cf. son *Alexandre d'Aphrodise*, 1926, p. 100-104 et A. PELZER *Arch. Franc. Hist.* XII, 45-46. Dans le même sens, A. MANSION, *op. cit.*, p. 93-94.

(2) G. veut dire que le *De Animal. Historia* ne forme pas un traité construit sur le modèle des autres, où l'on recherche la cause des phénomènes, ce qui est exact, puisque cet ouvrage nous offre seulement le matériel des faits nécessaires à l'élaboration des traités suivants.

liber unus. *Deinde de motu animalium* liber unus. *Consequenter tractatur de generatione animalium* in quinque libris. Deinde de alimento et augmento animalium, quem Aristototeles vocat quandoque de generatione ea que (= quae) de formis (1) animalium. Post modum de operationibus et passionibus et moribus animalium. Tandem de longa et brevi vitabilitate. Deinceps de morte et vita et juventute et senectute et de respiratione. Ultimo vero de sanitate et egritudine. Et in hiis completur tota scientia de animalibus » (2).

Cette traduction du *De Part. Animalium* — et avec elle le *Proœmium* — est datée de 1260. Elle est donc antérieure de quelque huit ou neuf années aux Commentaires de saint Thomas *in de Anima* et *in de Sensu et Sensato* (3). Par ailleurs, nous savons que G. de Moerbeke fut, après 1260, *Pœnitentiarius minor* à la cour d'Urbain IV au temps même où saint Thomas y fréquentait. N'est-il pas croyable que, travaillant ensemble à une besogne commune, ils aient abordé un jour ou l'autre ce problème de la classification des « libri naturales », et qu'ainsi Thomas ait pris connaissance de l'opinion d'Alexandre ? Or, c'était là un puissant

---

(1) Le mot est exponctué dans le manuscrit.

(2) Cf. *Alex. in Meteorol.*, éd. Hayd. p. 3, l. 32 — p. 4, l. 11. « διελθόντες δὲ περὶ τούτων : il (= Aristote) indique ici quels sont les traités de la φυσικὴ πραγματεία qui viennent après ce traité des Météores. En effet, dit-il, (on traitera) des vivants et des plantes, d'un point de vue universel et séparément (καθόλου καὶ χωρίς). Il range ici dans la considération au sujet des vivants, (après tous les traités biologiques), le *De Anima* lui aussi, et le *De Sensu et Sensato*, et encore le *De Memoria*, le *De Somno*, le *De Divinatione*, le *De Senectute*, le *De Longitudine vitae* et tous ses autres écrits qui ont rapport aux vivants; de tous ces écrits les uns considèrent tous les vivants dans leurs caractères communs (κοινὴν θεωρίαν), comme le *De Anim. Historia*, le *De Generat. Anim*, le *De Partib. Animal.*, le *De Animal. Incessu*, le *De Animal. Mot.*, les autres les considèrent en leurs traits particuliers (ἴδια), ainsi le *De Memoria*, le *De Somno*, le *De Divinatione* : en effet, ce qui est dit dans ces derniers ouvrages regarde principalement l'homme seul ». A la fin du commentaire, p. 227, l. 18 sq. Alexandre rappelle la suite ici indiquée : « Après ce livre semble venir le *De Part. Animal :* en effet dans le second livre de cet ouvrage il traite de ce dont il dit ici qu'il faut traiter. Car il parle d'abord de parties homœomères, puis des anhomœomères composés d'homœomères. Cf. *supra* p. 38 n° 2.

(3) Pour ces dates, qui ne sont pas exactement fixées, cf. les préfaces du P. Pirotta à ses éditions des deux Commentaires, Turin, 1925 et 1928. Cf. aussi A. Mansion, *op. cit.*, p. 83-88 et P. Castagnoli, *Divus Thomas* (Piacenza), mai-juin 1931, p. 282, qui place ces commentaires dans la période 1259-1268.

témoignage. Saint Thomas ne l'eût négligé, comme il faisait d'Averroès, sans être sûr de son fait. Il faut donc que son dessein de mettre le *De Anima* en tête de tous les livres biologiques fût le fruit d'une pensée mûre et ferme. S'il s'éloigne sur ce point précis, avec tant d'assurance, du philosophe et de la tradition, c'est en vertu d'un esprit, d'une méthode, que l'on voudrait que ces pages eussent servi à éclairer.

Le Saulchoir. A. M. FESTUGIÈRE, O. P.

LA DOCTRINE MORALE DES MOUVEMENTS PREMIERS DE L'APPÉTIT SENSITIF AUX XII^e ET XIII^e SIÈCLES

Ces pages d'histoire doctrinale n'ont aucune intention dogmatique : on se bornera à retracer l'évolution d'une doctrine sévère, sans vouloir pour autant la légitimer. Mais il nous a paru utile de pénétrer la mentalité des théologiens d'un autre âge concernant une des questions les plus graves de la morale.

Il s'agit, en effet, de fixer le moment où commence la responsabilité humaine. L'homme, créature raisonnable, doit diriger son activité selon la raison. Et cette raison a un double office. Comme raison théorique, elle doit dissiper les ténèbres de l'erreur; comme raison pratique, elle doit écarter le désordre des facultés inférieures. Toute erreur ou ignorance de la raison, tout mouvement déréglé de l'appétit sensitif est-il donc imputable à l'homme ? L'homme est-il coupable du seul fait d'avoir négligé de dissiper son ignorance ? Est-il coupable du seul fait d'avoir négligé de réprimer les mouvements désordonnés de sa sensibilité ? On le voit, cette double question rentre sous une rubrique plus générale : la question des péchés de négligence, se rattachant elle-même au problème du volontaire indirect.

Nous nous bornerons ici à la question des mouvements premiers, indélibérés, de l'appétit sensitif.

Nous l'étudierons à l'époque où elle se posa ex professo devant l'esprit des théologiens, c'est-à-dire au milieu du XII^e siècle. Et nous arrêterons provisoirement notre enquête à l'époque de saint Thomas d'Aquin (1).

(1) Nous ne sommes pas le premier à aborder historiquement le problème. Dans son étude *Partes animae, norma gravitatis peccati (Bohoslovia*, 2, 1924, p. 97-117; 265-295), M. LANDGRAF a montré que, d'après les théologiens du moyen âge, le péché n'est mortel que si la raison intervient, et qu'il n'est que véniel lorsque la sensibilité est seule en jeu. L'auteur devait donc toucher

Mais il est nécessaire au préalable de distinguer notre question : « utrum primi motus sint peccata » de cette autre, intimement connexe d'ailleurs, « utrum primi motus sint prohibiti ». Certains théologiens n'ont traité que la première, d'autres se sont bornés à la seconde; mais beaucoup ont abordé de front les deux problèmes.

Le second, relatif à la prohibition des mouvements premiers, fut occasionné par l'explication du précepte : « Non concupisces ». La solution négative apportée par la plupart des théologiens a son importance historique; car elle contribua à créer la formule « actus *praeter* legem » qui servit à définir le péché véniel, par opposition au péché mortel qui seul fut considéré comme « actus *contra* legem » (1). Et si le concept du péché devait apparaître bientôt comme une notion analogique, c'est en partie aussi sous l'influence de cette même solution.

Nous ne traiterons ce second problème que subsidiairement, à l'occasion du premier, plus fondamental, de l'imputabilité et de la malice morale des mouvements premiers.

---

in obliquo la question des mouvements premiers de l'appétit sensitif; et il l'a fait avec la richesse de documentation qui le caractérise. Notre enquête aborde ce même problème *in recto* et elle utilise d'ailleurs d'assez nombreuses pièces inédites non encore exploitées. Nous publions en appendice presque tous les textes inédits étudiés au cours de ce travail. — Ces pages étaient envoyées à l'imprimeur quand parut l'étude pénétrante du P. Th. Deman, o.p., *Le péché de sensualité*, dans les *Mélanges Mandonnet* t. 1, p. 265-283, 1930. Avant d'exposer la théorie de saint Thomas d'Aquin, le savant auteur a rappelé rapidement (p. 268-273) les positions de Prévostin de Crémone, de Guillaume d'Auxerre, du Chancelier Philippe, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de Kildwarby. L'exposé est forcément un peu schématique : l'on verra comment nous le complétons.

(1) La distinction apparaît clairement, dès la fin du XII[e] siècle, dans ce texte de Maître Martin. « Hec diffinitio (peccatum est dictum uel factum uel concupitum *contra* legem Dei) non de ueniali, set tantum de mortali intelligenda est... Solum enim mortale fit *contra* debitum finem; ueniale enim fit *preter* debitum finem, set non contra. Si enim contra fieret, et *transgressor* esset qui committeret ueniale. Contra debitum finem fieri dicitur quod contra speciale mandatum fit; at mortalia specialiter sunt interdicta. Non est transgressor qui tantum uenialiter peccat, set disgressor, ut sic loquamur». *Paris B.N. at. 14556* f. 301[vb].

CHAPITRE PREMIER

DE PIERRE LOMBARD AU CHANCELIER PHILIPPE

ARTICLE I

L'opinion commune

La théorie est commandée, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, par l'exposé de PIERRE LOMBARD (1). Mais celui-ci s'inspire d'un texte de saint Augustin qu'il faut avoir sous les yeux.

Trois facteurs, écrit l'évêque d'Hippone, sont intervenus dans le péché d'origine : le serpent, la femme et l'homme. Le serpent n'a pas goûté du fruit défendu, mais il l'a offert à la femme; celle-ci en a mangé et en a présenté à son mari; lequel à son tour en mangea.

Or, le même processus se reproduit dans le péché personnel. Une union intime relie en nous la raison inférieure, siège de la science, qui s'applique aux intérêts temporels et la raison supérieure, siège de la sagesse, qui s'intéresse aux choses éternelles; et la première doit être soumise à la seconde, comme la femme à son mari. L'appétit sensitif en nous n'a aucun rapport avec la raison supérieure : le serpent ne s'est pas adressé à Adam. Mais notre raison inférieure voisine avec les facultés animales qu'elle doit faire servir aux fins de la raison supérieure. Or, qu'arrive-t-il ?

(1) Avant lui, Roland Bandinelli s'était borné à la question de la prohibition. Dieu, se contente-t-il d'écrire, ne défend pas de subir les mouvements premiers, mais d'y consentir. C'est chez Roland que nous avons rencontré pour la première fois l'expression de *primus motus*. « Videtur quod Deus prohibuit quod impossibile est (non) fieri et quod ista precepta (non concupisces)... sint impossibilia, et quod omnes istorum duorum preceptorum simus transgressores. Impossibile est enim quin aliquando concupiscamus proximi uxorem aut eiusdem rem. Quare Deus impossibile precepit, et impossibilia sunt precepta, et illorum omnes sumus transgressores. — Set non precepit Deus impossibile, nec sunt precepta impossibilia, nec eorum sumus omnes transgressores. Non enim prohibuit primum motum concupiscentie, set ne ipsi concupiscentie motui cedamus usque ad consensum, ut ipsum cum consensu habeamus et in ipso delectemur ». *Die Sentenzen Rolands*, éd. GIETL, Freiburg i. B. 1891, p. 151.

L'appétit sensitif se présente avec ses appâts à la raison inférieure, comme le serpent à la femme, afin que la raison y trouve ses complaisances. Si la raison inférieure s'y délecte par la seule pensée, mais qu'elle soit empêchée par la raison supérieure de passer à l'acte, l'on dira que le péché reste confiné en elle : la femme n'a-t-elle pas d'abord été seule à manger du fruit défendu ? Mais si ce consentement de la raison inférieure se traduit en volonté ferme de passer à l'acte quand le geste sera possible, c'est qu'à son tour, la raison supérieure, qui devait rejeter l'offre, a cédé, comme le mari a cédé aux sollicitations de sa femme.

La faute morale existe sans doute déjà dans le consentement à la pensée du fruit défendu, mais elle est évidemment beaucoup moindre que dans la détermination de passer à l'acte : le péché de la raison inférieure est beaucoup moins grave que celui de la raison supérieure; mais des deux péchés, nous devons faire pénitence (1).

On le voit, Augustin ne place le péché que dans la raison, et aucunement dans les mouvements de l'appétit sensitif.

Or voici comment Pierre Lombard, reprenant la comparaison augustinienne sur le processus du péché, précise le point de vue moral. La volonté ferme, conçue par la raison supérieure, d'accomplir l'acte, source du plaisir défendu, est faute grave. Le consentement au plaisir, où s'arrête la raison inférieure, est faute grave, si ce consentement est prolongé; mais il ne sera que faute légère, si cette complaisance est vite réprimée. Quant au mouvement désordonné vers le plaisir, qui réside dans le seul appétit sensitif, avant toute intervention de la raison, il ne peut être faute grave, écrit le Lombard, précisément parce qu'il se produit indépendamment de la raison : « Cum (peccatum) in sensuali motu tantum est, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur ». Cependant, il y a là, aux yeux de notre auteur, un péché véniel, si léger soit-il.

(1) « Nec sane, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est. Saint Augustin ». *De Trinitate*, l. 12, c. 12 (PL 42, 1007-1008).

« Si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum » (1).

Pierre Lombard apporte donc deux précisions à la théorie d'Augustin. Le péché de la raison inférieure peut être grave ou léger, selon la durée du consentement; et surtout, le mouvement premier est déjà, comme tel, considéré comme faute morale. Ce dernier point, il faut le redire, est étranger à l'exposé d'Augustin. Le Lombard n'a d'ailleurs aucunement apupyé sa théorie, en ce point, sur le texte d'Augustin. Mais tout son exposé est encadré de textes du docteur d'Hippone; et il arrivera un jour que les plus grands théologiens du XIII^e siècle, trompés par cette mosaïque de textes, mettront sous le patronage d'Augustin la théorie personnelle du maître parisien.

* * *

Odon d'Ourscamp, disciple du Lombard, ne distingue pas entre raison supérieure et inférieure, mais uniquement entre raison et appétit sensitif; sa doctrine va d'ailleurs dans le même sens que celle de son maître. La volonté, écrit-il, est parfois tellement mauvaise que la raison elle-même consent aux mouvements désordonnés : c'est alors le péché mortel. D'autres fois, la raison n'intervient pas : c'est alors une faute légère. Sans doute chez Adam avant la chute, le mouvement premier ou « propassio » eût été faute grave, parce qu'il avait en lui le pouvoir de le réprimer; mais chez nous, êtres déchus, ce mouvement n'est pas en notre pouvoir; aussi bien n'est-il que véniel (2).

(1) Petri Lombardi *Libri IV Sententiarum*, éd. Quaracchi, 1916, l. 2, dist. 24, cap. 6-12, p. 423-425.

(2) « Voluntas prava quandoque est tanta quod ei acquiescit ratio, et tunc est ipsa peccatum criminale; cum autem non consentit ratio, veniale est et propassio appellatur. Primi enim motus in nostra potestate non sunt; tunc consentit ratio quando apud se statuit homo quod, si tempus et locum haberet, velle suum in operam deduceret... Propassio, titillatio, primarius motus idem sonant. Peccavit Adam propassione, non tamen venialiter, sed criminaliter: habuit enim in potestate sua refrenare motus primarios, nos autem non habemus. Non habebat ille unde surgerent in eo; nondum enim corrupta fuerat natura; nos autem habemus; et ideo venialis est in nobis titillatio, in eo autem fuit criminalis. Voluntati pravae primo consentit sensualitas in nobis et tunc est peccatum veniale, deinde ratio, et tunc est criminale ». *Quaes-*

Pierre de Poitiers (peu avant 1175) a sous les yeux le texte même de Pierre Lombard qu'il reproduit ou résume fidèlement, et dont il adopte la solution. Il prend toutefois soin, au préalable, de distinguer deux espèces de « sensualité »: l'une, d'ordre supérieur, par laquelle nous recherchons les choses permises, le boire et le manger; l'autre, d'ordre inférieur, qui nous incline aux choses illicites, telles la colère, la luxure et dont le premier acte est d'exister en nous « absque omni cogitationis delectatione ». Le mouvement premier de la première espèce de sensualité n'est pas faute; quant au mouvement premier de la seconde, il ne peut sans doute pas être faute grave, puisqu'il n'est pas en notre plein pouvoir; mais il n'en est pas moins faute légère; et pour le prouver, Pierre de Poitiers en appelle à un texte biblique (1).

On dira peut-être : ces mouvements désordonnés existent chez les animaux, et pourtant chez eux ils ne sont point péché; pourquoi le sont-ils chez nous? C'est que, répond Pierre, l'homme est doué de raison, grâce à laquelle il peut réprimer ces mouvements, et l'animal en est privé (2).

Un pas vient d'être fait dans la doctrine. Jusqu'ici on

---

tiones magistri Odonis Suessionensis, éd. Pitra, dans *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. 2, Paris, 1888, p. 183-184. Collationné avec *Paris B. N. 3230* f. 171-172. — Vers la même époque, Gandulphe de Bologne se demande si les mouvements premiers de la concupiscence sont défendus par le précepte du Décalogue « non concupisces ». Sa réponse est celle de Roland Bandinelli : ils ne sont pas défendus, seul le consentement tombe sous la prohibition. *Magistri* Gandulphi Bononiensis *Sententiarum libri quatuor*, éd. de Walter, 1924, l. 2, n. 160-161, p. 239-240.

(1) « Sunt autem sensualitatis duae partes, una inferior, altera superior. Inferior pars est motus per quem appetimus illicita, ut irasci, moechari, et iste motus et poena est et culpa est. Superior pars est motus per quem appetimus licita et carni necessaria, ut comedere, bibere... Dicitur ergo serpens suggerere sine consensu viri et mulieris, quando motus sensualitatis concipit illecebram peccati absque omni cogitationis delectatione; et talis motus est culpa levissima, quia primi motus non sunt in prima hominis potestate, et per generalem confessionem delentur dicendo *Confiteor*, et a Graecis dicitur *propatheia*, a nobis vero *propassio*... Quod autem primus motus concupiscentiae peccatum sit, patet per prophetam qui dicit : Beatus qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram; parvulos vocat primos motus. Si ergo bonum est allidere eos ad petram, ergo mali sunt... Ex praedictis patet quod motus concupiscentiae, quamdiu est in sensualitate, veniale peccatum est; si vero consentiat ratio, mortale peccatum ». Petri Pictaviensis *Sententiarum libri quinque*, l. 2, c. 21 (PL t. 211, col. 1026 B, D; 1028 C; 1029 D).

(2) « Quia homines habent rationem per quam primos motus possunt comprimere, et non bruta animalia, ideo quod non illis imputatur pro peccato, in istis peccatum iudicatur ». *Ibid.* col. 1027 B. — Plus loin, Pierre de Poitiers

s'était borné à dire que le mouvement premier n'est que véniel, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir (Odon d'Ourscamp), ou du moins parce que la raison n'intervient pas (Pierre Lombard). Pierre de Poitiers, en plus, prouve positivement que le mouvement premier est péché, quoique véniel, précisément parce qu'il est en notre pouvoir, et cela parce que la raison pouvait intervenir.

On voit cependant de suite dans quel dilemme on pouvait serrer les théologiens : si le mouvement premier n'est pas en notre pouvoir, comment peut-il être péché, fût-ce un léger péché véniel; et si, comme on vient de le dire, il est en notre pouvoir, pourquoi n'est-il pas mortel ?

La question dut se poser dans les écoles. Aussi bien, Pierre de Capoue nous apprend-il, vers la fin du XII^e siècle, que certains théologiens tentaient d'exempter de toute faute certains mouvements de l'appétit sensitif. Mais Pierre de Capoue s'empresse d'ajouter, à la suite de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers qu'il a lus tous deux, que tous les mouvements premiers, sans exception, sont péchés, véniels sans doute; et à supposer qu'il s'agisse, comme l'avait dit Pierre de Poitiers, des mouvements qui nous portent aux choses illicites.

Il est toutefois embarrassé de répondre à cette objection : les mouvements premiers se rencontrent aussi chez les animaux, et là ils ne sont point péché; pourquoi le seraient-ils chez l'homme ? Nous avons vu la solution apportée par Pierre de Poitiers; et il semble bien, à lire le texte de Pierre de Capoue, que celui-ci l'avait sous les yeux; mais il lui objecte immédiatement : la raison n'a pas à intervenir dans un mouvement premier qui, par définition, est indélibéré. Et l'auteur en est réduit à recourir à la volonté positive de Dieu qui a statué que, chez l'homme, les mouvements premiers seraient péché (1).

---

se demande si ces mouvements premiers sont défendus par le précepte : « Non concupisces ». Non, écrit-il, « quia si essent hic prohibita, cum nullus possit esse sine his, omnis homo esset transgressor. Prohibetur autem consensus et delectatio procedens ex primo motu concupiscentiae ». *Ibid.* l. 4, c. 6, col. 1162 A.

(1) Voir dans l'Appendice le texte inédit I. — L'auteur consigné dans *Pal. lat. 328*, qui paraît être de la fin du XII^e siècle, se demande uniquement si le mouvement premier est défendu. Et la réponse est, ici encore, négative : la loi ne le défend pas, mais elle montre qu'il est mauvais. Voir texte inédit II.

* * *

Prévostin de Crémone aborde le problème dans ses *Questiones* et plus abondamment dans sa *Summa*.

Les mouvements premiers, écrit-il dans le premier ouvrage, sont faute morale, mais seulement faute vénielle : il n'y a pas là, en effet, une « volonté rationnelle », mais une espèce de « volonté naturelle ». Ce péché véniel s'appelle *propatheia*, ou *propassio*, et se distingue nettement des deux actes subséquents, la délectation, et le consentement, qui tous deux sont mortels (1).

Dans la *Summa* (2), Prévostin se demande d'abord si ces mouvements premiers ne sont pas des mouvements de volonté. Un mouvement de l'appétit concupiscible, « vis concupiscendi » : n'est-il pas, par définition, un mouvement de la volonté « vis volendi » ? Mais, d'autre part, le mouvement premier n'est pas en notre pouvoir : comment pourrait-il être volontaire ? Et Prévostin de répondre : le mouvement premier ne procède ni de la volonté ni d'aucune des autres facultés, mais d'un vice qui les déforme : de la colère qui vicie l'appétit irascible, de la concupiscence qui vicie l'appétit concupiscible, de l'erreur qui déforme la raison.

Une seconde question : les mouvements premiers sont-ils péché ? Prévostin connaît, lui aussi, des théologiens estimant que certains mouvements premiers, n'étant pas en notre pouvoir, ne peuvent être péché. Mais il ne peut se résoudre à cette concession : tout mouvement premier, à ses yeux, est faute. Et cela pour deux motifs : le mouvement premier procède d'un vice de notre faculté concupiscible; et en plus, il conduit au péché : « quia ex vitio surgit, et ad illicitum tendit ».

A celui qui objecterait le texte d'Augustin « quis peccat in eo quod vitare non potest », Prévostin répond : Augustin argumente là contre les manichéens qui admettaient deux natures en nous; l'une bonne, l'autre mauvaise ne pouvant produire que des actes mauvais. Et Augustin de répliquer :

(1) Voir texte inédit III A.
(2) Voir texte inédit III B.

si de sa nature l'homme est voué au mal, de quel droit lui imputer celui-ci : « quis peccat in eo quod vitare non potest » ? Mais, poursuit Prévostin, les mouvements premiers ne sont pas dus à la nature de l'homme, mais uniquement au vice qui la déforme.

Un autre texte d'Augustin pourrait faire difficulté : « Si concupiscentia quae praeter nostrae voluntatis legem movetur, absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis », d'où l'on pourrait conclure que le mouvement premier n'est aucunement péché. Prévostin échappe en disant qu'Augustin parle là d'un mouvement purement naturel qui s'élève en nous, malgré nous, et sans qu'il nous porte à pécher : manifestement ce mouvement n'est aucunement faute morale (1).

On ne rencontre pas moins de quatre exposés de notre problème dans les *Quaestiones* d'Étienne Langton : *Paris B. N. lat., 16.385; Paris B. N. lat., 14.556; Cambridge S. John's Coll., 57* et *Chartres 430*.

En un sens large, écrit ce théologien, on peut parler de mouvements premiers dans la faculté rationnelle, dans l'appétit irascible, et dans l'appétit concupiscible en tant qu'il se porte vers les biens temporels. Pourquoi ces mouvements surgissent-ils en nous, indépendamment de l'empire de la raison ? C'est que, chez nous, ces trois facultés ont été corrompues par la faute originelle.

Mais en son sens strict, le mouvement premier se dit de celui qui naît de la concupiscence charnelle. Or, ainsi envisagé, le mouvement premier est péché; et il l'est, parce qu'il constitue un danger d'acte gravement défendu, à

(1) Le mouvement premier est-il prohibé par le Décalogue ? Certain, théologiens, nous apprend Prévostin, estiment que tout le péché, même véniel est prohibé. De même, disent-ils, qu'il est prescrit d'aimer Dieu de tout son cœur, c'est-à-dire de tout orienter vers lui, précepte qu'on ne peut cependant observer pleinement ici-bas, mais qu'on accomplit suffisamment en ne consentant à aucun mouvement contraire, de même le mouvement premier es défendu, quoiqu'on l'éprouve nécessairement ici-bas, mais on observe suffisamment ce précepte négatif, en ne consentant pas à ce mouvement. Prévostin cependant préfère ne pas s'écarter de l'enseignement de ses maîtres selon lesquels seul le péché mortel tombe sous la loi prohibitive; la loi cependant insinue assez clairement que ce mouvement est mauvais; tout comme si mon père me défendait de fréquenter un tel, il m'insinuerait suffisamment que ce compagnon est mauvais. Voir texte inédit III B in fine

savoir de consentir à ce mouvement. Il n'est toutefois pas faute grave, comme le serait le mouvement provoqué par un acte antérieur de volonté délibérée, ou un consentement ultérieur donné par cette même volonté; par définition, le mouvement premier n'est jamais commandé par la raison ou dirigé par elle vers une fin ou une action; il ne peut donc être que véniel (1).

On vient de rappeler la solution fournie par *Paris B. N. lat., 16.385*. Et voici ce qu'on lit dans le texte de *Paris B.N. lat., 14.556* qui n'a d'ailleurs de commun avec celui-ci que la solution générale. L'auteur rapporte, comme Prévostin, la théorie qui exemptait de toute faute certains mouvements premiers; mais, à son tour, il maintient que tout mouvement premier est péché. La preuve toutefois est différente : tout mouvement a une certaine durée, et donc un commencement et une fin; l'homme peut le refréner avant qu'il ne s'achève.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas injuste d'imputer à quelqu'un des mouvements qui naissent en lui malgré lui ? — Il n'y a là aucune injustice; car l'homme lui-même — lisez : l'humanité en Adam — s'est mis de lui-même dans la nécessité de les subir. Si un serviteur se jette dans un puits de sorte qu'il ne peut accomplir une tâche imposée par le maître, n'est-il pas responsable de ne pas remplir ce devoir ? Et si l'on objecte que c'est Adam seul qui s'est mis dans cette nécessité, l'auteur se contente de répondre : la cause en est chez nous aussi, à savoir notre chair corrompue.

On dira peut-être : pourquoi l'homme est-il responsable de tels mouvements, tandis que l'animal ne l'est pas ? Et l'auteur de répondre : celui qui peut pécher véniellement peut aussi pécher mortellement; si donc vous admettiez que les mouvements premiers sont faute vénielle chez l'animal, vous devriez admettre aussi que l'animal peut pécher mortellement.

L'auteur a cependant soin de restreindre sa thèse aux seuls mouvements de la concupiscence charnelle. Le mouvement premier qui nous porte à manger n'est pas péché, celui qui nous porte à la luxure est péché. C'est que la faculté nutritive n'a été que « corrompue » par le péché,

(1) Voir texte inédit IV A.

tandis que la puissance générative en a été « infectée » (1).

Une troisième rédaction (*Cambridge, S. John's College 57*) pose en outre cette question : si le premier mouvement au mal est péché, ne faut-il pas dire *a pari* que le premier mouvement au bien est méritoire ? Non, répond l'auteur; pour qu'un acte soit méritoire, il faut un acte de discernement, lequel implique la grâce et l'intervention du libre arbitre. Un mouvement premier, nous portât-il vers le bien, ne peut donc être méritoire, puisqu'il est indépendant du libre arbitre. Au contraire, pour qu'un acte soit peccamineux, cette discrétion n'est pas requise, puisque tout péché implique une erreur ou une ignorance; une seule chose suffit : un objet mauvais en lui-même; l'intention bonne qui pourrait s'y greffer n'y peut rien (2).

Une reportation, incorrecte d'ailleurs *(Chartres 430)*, de cette troisième rédaction n'ajoute rien à ces données (3).

Godefroid de Poitiers (4) a sous les yeux la *Summa* de Prévostin de Crémone et lui emprunte plusieurs solutions; mais il suit surtout le texte d'Etienne Langton, son « maître », consigné dans *Paris B. N. lat. 14.556*. Il en reproduit d'ailleurs fidèlement la doctrine qu'il expose en ces termes : « Primi motus peccata sunt, motus dico uis concupiscibilis secundum illam partem sui circa quam attenditur propagatio ».

Il corrige toutefois Etienne Langton en un point. Pour prouver que le mouvement premier n'est pas péché chez l'animal, il reproduit d'abord la réponse de son « maître », mais il préfère répondre dans le sens de Pierre de Poitiers : l'homme, contrairement à l'animal, est doué de la raison : sans doute, l'homme ne peut empêcher que tout mouvement se lève en lui; mais, grâce à sa raison, il peut empêcher chaque mouvement en particulier.

A la suite de son « maître », Godefroid de Poitiers répète, à maintes reprises, que seul est péché véniel le mouvement premier de la concupiscence charnelle, « fomes ». Et l'on

(1) Voir texte inédit IV B.
(2) Voir texte inédit IV C.
(3) Voir texte inédit IV D.
(4) Voir texte inédit V.

en connaît la raison : tandis que la faculté nutritive n'a été que corrompue, la puissance générative a été infectée (1).

On l'aura remarqué : avec Prévostin de Crémone et l'école d'Etienne Langton, la théorie s'est renforcée d'une nouvelle preuve. On n'oublie pas de rappeler que la raison aurait pu réprimer le mouvement premier (Etienne Langton, Godefroid de Poitiers), mais une autre considération se fait jour. Utilisant la distinction de Pierre de Poitiers sur les deux parties de l'appétit sensitif, on insiste sur l'infection de la partie inférieure, instrument de la génération : la concupiscence est mauvaise, car elle vient de la faute originelle, et elle conduit au mal : ce sont les termes mêmes de Prévostin de Crémone; la théorie fut chère à Etienne Langton et Godefroid de Poitiers y revient à satiété.

* * *

Guillaume d'Auxerre (vers 1220) maintient la thèse traditionnelle et ne songe pas à la discuter; mais il la prouve par des considérations qui vont, pendant quelques années, imprimer à la théorie une direction nouvelle (2).

Le mouvement premier de la sensualité est-il péché véniel? Oui, répond-il sans hésiter. « Primus motus est peccatum; quoniam primus motus dicitur ille quo homo movetur voluntarie ad illicitum ante iudicium sive deliberationem rationis » (3).

(1) « Fomes non attenditur nisi secundum uim concupiscibilem que sola infecta et corrupta. Alie tantum sunt corrupte quia naturalia corrupta sunt per peccatum ». *Paris B. N. lat. 15.747* f. 31va. — « Vis autem concupiscibilis ideo est infecta et corrupta, quia illa primo peccauit, et sic aliud est infectio, aliud corruptio, sicut patet de illo qui cecidit super lutosum lapidem. « *Ibid.* f. 32va. — « Vis concupiscibilis infecta est quantum ad uim generatiuam; quare non potest esse quin primus motus ad coitum sit peccatum; set non est infecta quantum ad superiorem partem; et ita appetitus ad comedendum non est peccatum. » *Ibid.* f. 49va. Item f. 37^{vb}. — Les mouvements premiers sont-ils défendus par la loi? Godefroid, pour cette question, a sous les yeux la *Summa* de Prévostin, et en reprend la doctrine : la loi ne défend pas les mouvements premiers; mais elle insinue suffisamment qu'ils sont mauvais.

(2) Voir texte VI. Quoique l'ouvrage de Guillaume d'Auxerre ne soit pas inédit, nous l'avons reproduit à cause de la rareté de l'édition et surtout à cause de l'importance du texte.

(3) *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtillissimo doctore magistro* Guillermo Altissiodorensi *edita*. Paris 1500, l. 2, tract. 28, f. 89^{rb}.

Les derniers mots indiquent suffisamment que le mouvement premier n'est pas faute mortelle, puisqu'il se produit sans la délibération rationnelle (1).

Mais le mot « voluntarie » dit clairement qu'il est péché. Et l'inévitable question se pose : comment peut-on appeler « volontaire » un mouvement indélibéré ?

C'est pour résoudre cette difficulté que Guillaume introduit une distinction nouvelle qui attirera, pour un temps, l'attention. Il y a en nous, écrit-il, une double sensualité : l'une purement « animale », l'autre « humaine ». La sensualité « animale » est en tout point irrationnelle, elle agit « per modum naturae », elle échappe entièrement aux prises du libre arbitre, et donc est en dehors de l'ordre moral. De ce genre serait un mouvement désordonné provoqué par une médecine ou autre cause purement physique. Tout autre est la sensualité « humaine ». Celle-ci fait en effet partie de la faculté concupiscible de l'homme et qui est double : dans sa partie supérieure, elle se porte vers les biens éternels; dans sa partie inférieure, elle nous incline vers les biens sensibles pour nous y complaire. Et cette partie inférieure de la faculté concupiscible est « volontaire », comme la partie supérieure, car elle est soumise à l'empire du libre arbitre. Or, selon Guillaume, les mouvements premiers de la sensualité, dont il est question ici, relèvent de cette sensualité « humaine ». C'est dire, du même coup, qu'ils sont péchés (2).

Et ici nous touchons à la raison profonde. Le désir de manger est conditionné uniquement par des causes physiques; il n'est donc aucunement soumis au libre arbitre; aussi

(1) « Talis concupiscentia subita est; et ideo est peccatum veniale, quia fit sine consensu rationis quae est rex in regno animae et habet principalem auctoritatem movendi sive ad bonum sive ad malum ». *Ibid.* f. 41^{rb}.

(2) « Dicimus quod cum dicitur : primi motus sunt in sensualitate, ibi accipitur sensualitas non pro brutali, sed pro sensualitate humana. Est enim duplex sensualitas. Scilicet brutalis vel que movetur per modum naturae, et est irrationalis nec subest libero arbitrio, quia concupiscimus sive appetimus comedere vel coire, velimus nolimus : in hac nec est virtus nec est vitium. Est et sensualitas humana quae est inferior pars vis concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis humana habet duas partes, superiorem qua concupiscit aeterna, et inferiorem qua concupiscit temporalia. Et secundum utramque partem movetur voluntarie, et ideo in ea est peccatum; et in ea sunt primi motus quibus indebito modo concupiscimus temporalia ante iudicium rationis ». *Ibid.* f. 131ra.

bien réside-t-il dans la sensualité « animale ». Tout autre est le désir charnel : celui-ci en effet est provoqué par une représentation cognitive préalable; or, celle-ci est soumise à l'empire du libre arbitre; elle peut être réprimée par la volonté. Aussi bien, le désir charnel réside-t-il dans la sensualité « humaine ». Et sans doute, l'homme ne peut faire que jamais ne s'élève en lui un mouvement désordonné, mais il peut cependant éviter chaque mouvement pris isolément : il lui suffit de détourner la pensée de son désir charnel, en l'orientant vers Dieu. Tel un nautonier qui ne peut empêcher que l'eau pénètre par quelque fissure; mais il peut empêcher qu'elle entre par une fissure déterminée.

Et, adaptant à sa théorie la distinction, employée dans certains milieux, entre mouvements « primo primi » et « secundo primi », Guillaume résume ainsi toute sa doctrine. Le mouvement premier de la sensualité animale, provoquée par des causes purement naturelles, n'est aucunement imputable, « motus primo primi ad coeundum non sunt peccata » : mais le mouvement premier de la sensualité humaine causé par une représentation sensible, antérieur toutefois à la délibération rationnelle, est imputable, parce qu'il aurait pu être réprimé : « motus secundo primi sunt peccata, quia sunt voluntarii ».

Par ces considérations, Guillaume vient de prouver que le mouvement premier est imputable à la volonté. Tout cependant n'est pas encore dit. Car cette question de l'imputabilité relève de la psychologie de l'acte humain, et laisse intacte la question proprement morale : pourquoi ce mouvement, imputable à la volonté, est-il moralement mauvais? Jusqu'ici les théologiens avaient confondu les deux problèmes. Il semble bien que Guillaume ait voulu séparer les questions. Car après avoir résolu la question « utrum primi motus sint peccatum » — entendez : « imputabile », — voici qu'il en pose une seconde : « quae sit causa quod primi motus sunt peccatum », c'est-à-dire : pourquoi le mouvement premier, qu'il a prouvé être imputable à l'homme, est-il moralement mauvais?

Prévostin avait écrit : le mouvement premier est péché, parce qu'il procède de la concupiscence et parce qu'il tend au mal : « quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit ».

Guillaume amende la formule. La cause originelle est la concupiscence, « fomes » (1); mais la cause formelle, qui explique la malice morale, est que la concupiscence nous incline au mal. Et quel est ce mal? Ici encore, Guillaume précise Prévostin. Il est écrit : Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur. Il n'est donc point permis de se complaire dans la créature pour elle-même. Et précisément, si le mouvement premier est péché, c'est parce qu'il nous fait adhérer aux joies sensibles. Aussi bien, Guillaume n'hésite pas à conclure que le désir indélibéré des relations conjugales est entaché de faute vénielle; celles-ci ne sont exemptes de faute que si l'on répudie le plaisir des sens.

La théorie se résume en ces mots : « Primus motus ideo est peccatum, quia est ad illicitum: movet enim animam humanam ad delectandum in re sensibili; et hoc facit propter fomitem » (2).

La thèse de Guillaume aura son heure de succès. Toutefois bientôt la distinction qu'il établissait entre sensualité « animale » et « humaine » sera battue en brèche par le Chancelier Philippe.

Mais au préalable, il faut laisser la parole à ceux qui, depuis l'époque de Pierre Lombard jusqu'au temps du Chancelier, ont rejeté la thèse rigoriste dont on vient de rappeler les partisans.

ARTICLE II

Les voix discordantes.

Il est malaisé de surprendre les débuts de l'opposition faite à la doctrine rigide mise en avant par le Lombard.

(1) « Fomes est corruptio procedens a carne in animam rationalem trahens concupiscentiam humanam subito ad male concupiscendum, scilicet antequam ratio possit deliberare vel consentire . *Ibid.* f. 41^{rb}.

(2) « Les mouvements premiers sont-ils défendus par la loi? Non, répond Guillaume, « non sunt in prohibitione sed in cohibitione ». La loi divine ne défend que le consentement et l'action; mais par là même, elle montre *oblique* que le mouvement est mauvais, puisqu'il y conduit. Qu'on n'objecte pas la définition augustinienne du péché : « dictum, factum vel concupitum *contra* legem Dei » : car cette définition regarde le péché mortel actuel qui seul contrarie pleinement la loi divine (Voir texte inédit VI in fine). — Parmi les successeurs de Guillaume d'Auxerre, Jean de Trévise mérite à peine d'être mentionné : son texte est un simple résumé — et parfois déformé — du texte de Guillaume : *Vat. lat. 1187*, f. 18^{rb-va}.

Une note, marginale peut-être à l'origine, des *Quaestiones* d'Etienne Langton, consignée dans *Paris B. N. lat. 14.556*, nous apprend que Gilbert de la Porrée distinguait les mouvements en *primo primitivi* et en *secundo primitivi* (1) pour exempter, sans doute, de toute faute certains mouvements premiers.

La théorie du Lombard contredisait d'ailleurs trop violemment une thèse chère à Abélard pour ne pas provoquer de réplique au sein des cercles d'allure philosophique. Le désir naturel, avait écrit le philosophe du Pallet, n'est pas faute, mais uniquement le consentement à ce désir; car la faute est uniquement dans la volonté de mal faire (2). Comment, dans une telle conception, admettre la moindre culpabilité dans un mouvement indélibéré vers le mal?

C'est chez SIMON DE TOURNAI que nous avons rencontré le premier exposé contredisant celui de Pierre Lombard. Simon revient à plusieurs reprises sur la question dans ses *Disputationes* (3); et de l'ensemble des textes, on peut dégager la doctrine suivante.

Trois cas sont supposés. D'abord le mouvement déréglé se lève dans l'appétit sensitif, « titillatio carnis », semblable à celui qu'on rencontre chez l'animal : ce mouvement est appelé « primus primitivus ». Un second mouvement peut suivre, « secundus post primitivum » : l'homme se délecte dans le plaisir inhérent au mouvement déréglé, sans toutefois vouloir faire l'acte qui le procure. Enfin, le consentement, c'est-à-dire la volonté de faire l'acte même, peut venir clore la série. Le premier mouvement est « citra delectationem »; le second est « delectatio citra consensum », le dernier,

(1) Voir texte inédit VI B.

(2) « Qui ait : « Post concupiscentias tuas non eas », et « A voluntate tua avertere » praecepit nos concupiscentias nostras non implere; non penitus eis carere. Illud quippe vitiosum est; hoc autem infirmitati nostrae impossibile. Non ita concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est; nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est ». PETRI ABAELARDI *Ethica seu liber dictus : scito teipsum*, éd. COUSIN 1859, p 599. — « Liquidum est nullam naturalem carnis delectationem peccato adscribendam esse ». *Ibid.* p. 601. — « Non est itaque peccatum uxorem alterius concupiscere vel cum ea concumbere, sed magis huic concupiscentiae vel actioni consentire, quem profecto consensum concupiscentiae lex concupiscentiam vocat cum ait : Non concupisces ». *Ibid.* p. 603 (PL 178, 639 A, 641 B, 642 D).

(3) Voir texte inédit VII.

le « consensus ». On le voit, Simon jusqu'ici ne fait que reprendre la division tripartite du Lombard.

Mais voici qu'il s'en empare, quand il s'agit d'apprécier la moralité de ces trois mouvements.

Le dernier, sans conteste, est péché grave.

Le second est péché encore; car, bien qu'il ne soit pas *ex voluntate* et qu'ainsi la délibération fasse défaut, il se fait toutefois *in voluntate*, en ce sens qu'une certaine volonté se mêle au plaisir : « fit voluptas et voluntas ». Ce péché cependant, aux yeux de Simon — et en ceci il se sépare déjà du Lombard — n'est jamais que véniel. Et la raison en est sans doute qu'il n'est pas évitable entièrement. C'est en effet à propos de ces mouvements que Simon se demande s'il est nécessaire qu'on pèche véniellement ; l'homme, répond-il, ne peut pas ne pas pécher véniellement, quoiqu'il puisse éviter tout péché véniel en particulier « necessitas astringit genus rei, et non rem generis ».

Quant à la première espèce du mouvement premier, celui qui est « citra delectationem », Simon n'hésite pas à proclamer qu'il n'est aucunement péché. Et la raison en est que ce mouvement, n'étant pas au pouvoir de l'homme, « non est in potestate hominis », ne peut lui être imputé.

Cette solution est d'autant plus à remarquer que, dans sa *Summa*, Simon, étudiant la responsabilité de la raison en général, met en avant le principe même qui avait amené Pierre de Poitiers à admettre une certaine responsabilité dans les mouvements premiers : un acte, écrit Simon, est imputable non seulement s'il est provoqué par le libre arbitre ou raison, mais encore s'il est permis par celle-ci, alors qu'elle aurait dû l'empêcher (1).

(1) Quelle est, se demande Simon, la cause du péché? La suggestion du démon, répond-il, et notre propre faiblesse. Quant à la raison, la faute lui est imputable en ce qu'elle néglige de résister à ces influences. « Non est credendum uel tunc peccasse (Adam) uel hodie peccare arbitrio eo quod arbitrium id est ratio uel iudicium induxit hominem ad peccandum, set persuasio diaboli hominem tunc, et eadem uel etiam infirmitas hominem nunc. Ratio uero resistere debuit et debet ei quod tunc factum fuit persuasione uel quo modo fit etiam infirmitate. Cum ergo arbitrium id est ratio non tunc restiterit nec modo resistat cum tamen debeat, quod male factum est uel male fit imputatur ei, non quia factum est eius inductione set eius permissione; quo modo dicitur rex mala facere in ciuitate et pastor in ecclesia, non quia fecit, set quod fieri permittit cum ex officio prohibere debeat ». *Paris B. N. lat. 14.886* f. 30va.

A Simon de Tournai se rattache ALAIN DE LILLE : les deux textes sont d'ailleurs apparentés (1).

Quant à la *Summa* de *Bamberg 136* attribuée à ÉTIENNE LANGTON, elle ne s'occupe guère que de la question de savoir si le mouvement premier est prohibé par le précepte du Décalogue « Non concupisces »; mais dans sa réponse, on voit apparaître les mouvements « primo primi ». Ceux-ci, dit l'auteur, ne sont pas prohibés, parce qu'ils ne sont aucunement en notre pouvoir (2).

A son tour, MAITRE MARTIN s'inspire beaucoup de Simon de Tournai dans sa question « De ordine peccandi et progressu a sensualitate ad rationem ». Sans doute, il commence par transcrire le texte de Pierre de Poitiers relatif à notre problème; mais il copie ensuite, sous le nom de « alii », le passage où Simon de Tournai contredit la sentence de Lombard, devenue celle de Pierre de Poitiers; et il paraît bien que la sentence de Simon ait eu ses préférences, à voir du moins comment dans les lignes suivantes, il utilise les termes de celui-ci (3).

(1) « Concupiscibilitas dicitur pronitas qua aliquis pronus est ad peccandum. Concupiscentia dicitur ipse actus concupiscendi. Aliquando autem ex concupiscibilitate procedit quidam motus qui est citra delectationem et citra arbitrii libertatem, ut cum aliquando homo videns mulierem, velit nolit, movetur, in hoc tamen non delectatur; nec talis motus in concupiscentia est, sed ad concupiscentiam, non (in) illecebris, sed ad illecebras; et tale est peccatum unde peccator, quia non est meritum penae, quia non est penes se nolle vel velle ». ALANI DE INSULIS *Theologicae Regulae*, reg. 78 (PL 210, 661 C).

(2) Voir texte inédit VIII.

(3) A la question de savoir si l'homme peut être responsable de mouvements qu'il ne peut pas ne pas éprouver, Martin répond : l'homme ne peut pas ne pas pécher en général dans ce domaine, mais il peut éviter chaque mouvement en particulier « necessitas circa genus rei, non circa rem generis ». Il est d'ailleurs des mouvements qui ne sont aucunement péché, à savoir ceux qui sont en deçà de la délectation « citra voluntatem et voluptatem ». « Necesse est hominem peccare, si intelligatur necessitas circa genus rei, non circa rem generis. Non enim fit ab homine aliquod peccatum determinate quod necesse sit committi ab homine; tamen necesse est hominem committere peccatum, quia non potest homo non moueri primo motu. Set primorum motuum duo sunt genera. Est enim primus motus qui subsistit citra uoluntatem et uoluptatem; et ille, ut dicunt quidam, non est peccatum, set humana infirmitas; dicitur tamen esse peccatum per causam, quia est causa peccati. Et est alius primus motus qui perducitur usque ad uoluntatem [*lire :* uoluptatem] set citra uoluntatem subsistit ». *Paris B. N. lat. 14.556* f. 229^{vb}. Les emprunts à Simon sont apparents. L'expression « voluntas et voluptas » vient de Simon (voir texte inédit VIII) en un passage transcrit ailleurs presque littéralement par Martin (*Paris B. N. lat. 14.556* f. 301ra). La distinction entre *res generis* et *genus rei* est chère à Simon (Voir texte inédit VIII et la *Summa* de Simon dans *Paris B. N. lat. 14.886* f. 31^{rb}).

Tels sont les seuls auteurs identifiés qui ont réagi contre la thèse du Lombard. Il faut en ajouter d'autres, soulignant, d'une manière d'ailleurs diverse, la distinction entre mouvements *primo primi* et mouvements *secundo primi*. C'est du moins ce que nous laissent entendre Pierre de Capoue, Prévostin de Crémone, Etienne Langton et Godefroid de Poitiers. Certains théologiens, écrit Pierre de Capoue (1), appellent *primo primi* les mouvements auxquels nous ne donnons aucune occasion de naître, mais qui surgissent en nous, malgré nous; les *secundo primi* sont ceux auxquels nous donnons occasion. D'après Prévostin de Crémone (2), certains entendaient par *primo primi*, les mouvements qui ne sont pas en notre pouvoir. Le même sens, sans doute, était adopté par ceux que vise Etienne Langton (3). Godefroid de Poitiers (4) mentionne encore cette distinction; mais comme son texte est transcrit d'Etienne Langton, on ne peut guère en conclure qu'il vise des auteurs contemporains.

Il semble donc bien que l'opposition à la théorie rigide du Lombard n'ait pas dépassé le seuil du XIII^e siècle.

* * *

Vers 1230, un second foyer de réaction se déclara chez les deux premiers maîtres Dominicains de Paris : Roland de Crémone (1229-1230) et Hugues de Saint-Cher (1230-1235).

ROLAND DE CRÉMONE ne s'intéresse guère à notre question; mais ce qu'il en dit est catégorique: les mouvements premiers, aussi longtemps qu'ils n'intéressent pas la raison, sont purement naturels et donc en dehors de la moralité : « motus primi, secundum quod non veniunt ad rationem, pure sunt naturales; ergo non sunt peccata ». Tant que la raison n'y consent point ou ne s'y complaît, ces mouvements ne sont aucunement péché (5).

---

(1) Voir texte inédit I.
(2) Voir texte inédit III.
(3) Voir texte inédit IV B.
(4) Voir texte inédit V.
(5) « Primi motus nullo modo sunt peccatum, nisi aliquo modo attingant rationem, etsi non per consensum, saltem per aliquem risum uel aliquam

Dans son Commentaire du texte lombardien relatif au serpent, à la femme et à l'homme, HUGUES DE SAINT-CHER se pose la question : « que potentia proprie peccat ? ». Et la réponse est aussi nette que celle de son prédécesseur. Seule la raison pèche. Les facultés concupiscible et irascible ne sont pas d'essence rationnelle : leurs mouvements ne sont donc péché que pour autant qu'ils sont commandés ou interdits par la raison (1). Hugues en conclut que les mouvements premiers ne sont aucunement péché aussi longtemps que la raison n'y consent point (2). Aussi bien reprend-il le Lombard qui avait écrit que le péché véniel peut exister dans le simple mouvement de l'appétit sensitif : « in solo motu sensualitatis » (3). « Motus fomitis, répond Hugues, non est voluntarius, quare nec peccatum ». Et dès lors, conclut-il, interprétez les mots du Lombard « motu sensualitatis », par ces autres : « motu inferioris partis rationis » (4).

applausionem. Et hoc dicimus quia Augustinus dicit quod omne peccatum est uoluntarium, uoluntarium dico uoluntate rationis. Ipsa autem applausio secundum Augustinum uoluntas appellabitur secundum quod ibi loquitur de uoluntario. » *Paris Maz. 795* f. 69; cité par LANDGRAF, *Partes animae, norma gravitatis*, dans *Bohoslovia*, 2 (1924), p. 279.

(1) « Concupiscibilis et irascibilis non sunt potentie anime rationalis; unde nec motus earum secundum se nec meritorius nec demeritorius est, nisi inquantum imperatus a ratione uel prohibitus, sicut uidere et comedere et huiusmodi. Unde omne peccatum et omnis uirtus in ratione est. Quod autem dicitur super Math. XIII quod desiderium uirtutum est in concupiscibili et odium uitiorum in irascibili, dicimus quod ratio inquantum bonum uehementer appetit dicitur concupiscibilis, inquantum uitia detestatur irascibilis, et improprie, quia non sunt potentie anime rationalis, ut dictum est. Dicimus ergo quod sola ratio proprie et per se peccat; tamen motus aliarum uirium quandoque boni, quandoque mali sunt, non per se uel a se, set inquantum imperati uel prohibiti a ratione. » *Bruges Bibl. comm. 178* f. 55ra. *Bruxelles B. R. 11.422-23* (*1424*) f. 38^{vb}. — Notons encore ces autres considérations apportées en faveur de la thèse : « Item. Omne peccatum consistit in consensu mali uel dissensu boni uel a bono; set consentire et dissentire solius rationis est; ergo sola ratio peccat. Item. Augustinus : peccatum est factum uel dictum uel concupitum contra legem Dei ; set lex Dei in sola ratione scripta est, ut dicit Augustinus; ergo alie uires non tenentur ad legem Dei; ergo non peccant; ergo sola ratio peccat. Item. Omne peccatum est in uoluntate; set voluntas est in ratione, ut dicit Philosophus; ergo omne peccatum est in ratione; ergo sola ratio peccat. » *Bruges 178* f. 54^{vb}. *Bruxelles 11.422-23* f. 38^{vb}.

(2) « Sensualis motus nullo modo est peccatum donec inferiorem partem rationis attingat. » *Bruges 178* f. 55ra. *Bruxelles 11.422-25* f. 39ra. L'expression semble bien reprise de Roland de Crémone (voir plus haut p. 67 note 5) dont Hugues a connu les *Questiones*.

(3) PETRI LOMBARDI *Libri IV Sententiarum*, éd. Quaracchi, 1916, l. 2, dist. 2, cap. 12 in fine, p. 427.

(4) *Bruges 178* f. 55va. *Bruxelles 11.422-23* f. 39^{rb}. — A ce mouvement de

Nous n'avons vu nulle part que Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher aient mentionné la distinction établie par Guillaume d'Auxerre entre sensualité « animale » et sensualité « humaine » (1). Mais il ne faut pas oublier que les deux premiers maîtres dominicains ont maintes fois utilisé l'ouvrage de Guillaume. Ne pourrait-on soupçonner une influence inconsciente de la distinction susdite sur leur mentalité ? Guillaume conservait sans doute la thèse traditionnelle; mais en libérant de toute faute la sensualité « animale », n'engageait-il pas à en déduire que le péché n'est que dans la raison? Les énoncés de Roland et de Hugues, qu'étaient-ils autre chose que la conclusion logique de la distinction prônée par Guillaume ?

Mais peut-on, de la sorte, supposer une sensualité « animale » entièrement étrangère à la raison ? C'est à nier la thèse de Guillaume que va s'attacher le Chancelier Philippe qui, du même coup, fera rentrer la théorie dans les voies traditionnelles.

CHAPITRE DEUXIÈME

DU CHANCELIER PHILIPPE A S. THOMAS D'AQUIN

Il est assez remarquable que le Chancelier Philippe († 1236) (2) n'aborde pas ex professo notre question. Il la suppose, en effet, résolue, et dans le sens affirmatif. Car en se demandant si la « sensualitas » est différente de la

réaction contre la thèse commune, il faut rattacher la question *De primis motibus secundum magistrum Willermum* de *Douai, Bibl. publ. 434* tome I f. 14^{vb}. Ce maître Guillaume, qui n'a rien de commun avec Guillaume d'Auxerre et qui est certainement postérieur à celui-ci, distingue quatre étapes : l'*appetitus*, l'*inclinatio*, le *desiderium* et l'*affectus*. Le mouvement premier n'est pas faute morale, car le péché ne commence qu'avec le *desiderium*. Et encore faut-il que ce soit un désir délibéré et volontaire, se rapportant à un objet mauvais. Voir texte inédit IX.

(1) Hugues de Saint-Cher n'y fait aucune allusion, alors qu'à deux reprises il définit le terme de « sensualitas ». *Bruges 178* f. 54^{rb} et 55^{rb}. *Bruxelles 11.422-23*, f. 38^{rb} et 39ra.

(2) Voir texte inédit X.

« ratio inferior », il s'objecte la considération suivante qui suppose la thèse prouvée : « Cum sensualitas sit uis, sicut dicit Augustinus, in qua sunt primi motus qui sunt peccata, erit sensualitas pars rationis » (1). De même au début de la question suivante : « utrum sit duplex sensualitas in homine », on lit ces lignes : « cum sit primus motus peccatum ». Le chancelier n'a donc pas le souci d'établir la thèse. Son intention est de contrecarrer le mouvement issu des idées de Guillaume d'Auxerre.

Pourquoi, en effet, distinguer deux « sensualités » en nous ? Y aurait-il donc en l'homme un champ d'action des facultés sensitives qui ne confinerait en rien à la raison et qui, grâce à son caractère irrationnel, échapperait aux prises de la moralité ? Le chancelier Philippe ne le pense pas. Et en écrivant : « motus eius (sensualitatis) sunt in materiam attingentem rationem », il contredit, dans sa formule même, la thèse de Roland de Crémone et de Hugues de Saint-Cher.

La manière d'introduire la question prouve d'ailleurs bien qu'il vise la position de Guillaume d'Auxerre : « potest queri utrum sit duplex sensualitas, una nobis et bestiis communis et altera propria hominis ».

Sa réponse vaut d'être relevée : elle marque un progrès notable dans la psychologie du composé humain.

Il en est, écrit-il, des rapports de l'appétit sensitif avec la raison, comme des rapports de la connaissance sensible avec la connaissance intellectuelle. La connaissance sensible est plus parfaite en nous que chez l'animal, parce que, devant servir l'intelligence, elle est en quelque sorte pénétrée de l'influence de celle-ci. De même, l'appétit sensitif, chez l'homme, est fait pour servir la raison, en ce sens qu'il lui est naturellement subordonné. Aussi bien, chez Adam avant la chute et à plus forte raison dans le Christ, l'appétit sensitif était entièrement soumis à l'empire de la raison; mais comme sanction de la faute originelle, ses mouvements en nous n'obéissent plus entièrement aux directives rationnelles. Comme ces mouvements premiers se produisent sans l'advertance ou le consentement de la raison, ils ne peuvent être faute mortelle; mais d'autre part, comme leur objet confine à la raison et devrait lui être soumis,

(1) *Bruges Bibl. comm. 236* f. 44ra.

ils ne laissent pas d'être entachés d'un certain désordre moral ou faute vénielle.

Guillaume d'Auxerre avait violemment dissocié le composé humain en distinguant une sensualité « animale » entièrement irrationnelle et une sensualité « humaine » qui, à vrai dire, était bien plus rationnelle que sensitive. Philippe a le mérite de maintenir que la sensualité en nous est essentiellement sensitive bien que, de sa nature, destinée à servir les fins de l'appétit rationnel. Il sauvegarde l'unité de l'organisme psychologique de l'homme. Et en intégrant l'appétit sensitif dans l'ordre moral, il rentre dans le courant de la tradition.

Et cependant, n'y a-t-il pas une répugnance invincible à rattacher, comme le voulait l'opinion commune, le péché à une faculté irrationnelle ? Comment accorder la thèse traditionnelle avec cet axiome, évident en apparence, qu'il n'y a pas de péché sans volonté, et donc sans raison, comme le disait Hugues de Saint-Cher ?

C'est pour tout concilier que Philippe met en avant une distinction qui va recueillir tous les suffrages. Le péché qui est dans les mouvements premiers a son sujet d'inhérence *subiectum in quo*, dans l'appétit sensitif; mais il a sa cause première efficiente, *primam causam efficientem*, dans la raison ou libre arbitre. Le péché mortel se rattache *effective* et *subiective* au libre arbitre ; mais le péché véniel ne s'y rattache qu'*effective*, du moins quand l'appétit sensitif se meut antérieurement à toute motion rationnelle. Or tel est bien le cas du mouvement premier qui, par définition, précède l'advertance même de la raison.

Philippe arrêtera net le courant d'idées imprimé par Guillaume d'Auxerre et pénétrera beaucoup plus profondément que lui dans les milieux théologiques.

Il atteindra d'ailleurs, du moins à ses débuts, un milieu nouveau, celui de la jeune école franciscaine. Mais sa doctrine deviendra en son temps celle de l'école dominicaine elle-même.

ARTICLE I

L'école franciscaine.

Nous exposerons d'abord la théorie de JEAN DE LA ROCHELLE, successeur d'Alexandre de Hales à la chaire franciscaine de Paris. C'est que la « Summa de vitiis » où Jean traite notre question est antérieure à la partie correspondante de la « Summa theologiae » dite d'Alexandre (1).

Jean de la Rochelle (2) s'attache d'abord à définir le mouvement premier : « Primus motus sic diffinitur quod est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis tendens impetuose ad fruitionem creaturae delectabilis ». La définition est établie selon les quatre causes. Le mot « sensualitas » désigne la cause matérielle ou le sujet d'inhérence. Ce mouvement est désordonné « impetuose », ce qui le distingue spécifiquement d'un mouvement conforme à la raison « secundum regimen rationis » ; on le définit ainsi par sa cause formelle. La cause efficiente de ce désordre est la concupiscence : « fomes ». Et en ajoutant qu'il tend à jouir de la créature, la définition donne la cause finale.

Jean pose ensuite, à la suite de Guillaume d'Auxerre, deux questions : « an sit peccatum » où il traite de l'imputabilité du mouvement premier; et « a quo habeat esse peccatum » où il établit en quoi réside sa malice morale.

Le mouvement premier est-il péché; c'est-à-dire imputable à l'homme ? Jean rapporte trois opinions. Les uns, remarque-t-il, distinguent entre mouvements « primo primi » et en mouvements « secundo primi » : les premiers, n'étant aucunement en notre pouvoir, ne sont pas péché; les seconds sont péché, du seul fait que, sitôt remarqués, ils auraient dû être réprimés. D'autres, distinguant la sensualité « animale » de la sensualité « humaine », admettent que seuls les mouvements de celle-ci sont péché, parce qu'ils ne produisent pas sans une certaine intervention de la raison. Une troisième opinion ne reconnaît qu'une seule sensualité dans l'homme, laquelle doit être soumise à l'empire de la raison : le mouvement premier qui s'y

(1) Voir *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1 (1929), p. 240-243.
(2) Voir texte inédit XI.

produit est péché, puisqu'il résulte d'une négligence de la raison à le réprimer.

Dans les partisans de la première opinion, on reconnaît sans peine ces théologiens de la fin du XII^e siècle que visait Prévostin de Crémone (1). Les auteurs de la seconde sont Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Les derniers ne sont autre que le Chancelier Philippe.

Or, c'est cette dernière théorie qui a les préférences de Jean. Plus explicitement toutefois que le Chancelier, le maître franciscain affirme que la faute vénielle du mouvement premier vient d'une omission coupable de la raison ou, si l'on veut, d'un consentement permissif « consensus permissivus ».

A la suite de Guillaume d'Auxerre dont il reprend l'exemple relatif au nautonier, Jean rappelle que l'homme ne peut éviter tous les mouvements premiers et c'est pourquoi ceux-ci ne sont que faute vénielle. Mais il maintient que l'on peut prévenir chaque mouvement en particulier, et c'est pour cette raison que chacun d'eux est péché.

Quant à la seconde question : d'où résulte la malice morale du mouvement premier, on se rappelle la formule de Prévostin, amendée par Guillaume d'Auxerre : « quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit ». Jean ajoute deux autres causes : le mouvement est péché, parce qu'il est désordonné dans son procédé « movetur enim inordinate et impetuose », et parce qu'il résulte d'une négligence de la raison « ratione permissionis rationis vel negligentiae » (2).

La Somme théologique dite d'ALEXANDRE DE HALES traite en deux endroits de notre question; mais elle témoigne de peu d'originalité; car dans le premier endroit, elle s'inspire du Chancelier Philippe; et dans le second de Jean de la Rochelle.

---

(1) Il est certain que Jean de la Rochelle a lu Prévostin de Crémone; car quand il traite la question de savoir si le mouvement premier est défendu par la loi (voir ci-dessous note 2), Jean, délaissant le texte de Guillaume d'Auxerre, s'adresse à celui de Prévostin.

(2) Le mouvement premier est-il prohibé? Jean remonte jusqu'à Prévostin pour trouver la solution qu'il s'approprie presque littéralement. Voir textes inédits III et XI.

Peut-il y avoir péché dans l'appétit sensitif : « utrum in sensualitate sit peccatum vel non ». Sa réponse est celle du Chancelier, avec quelques développements. « Originaliter », tout péché procède de la raison motrice ou volonté. « Subiective », le péché mortel réside dans cette même raison. Quant au péché véniel, il réside tantôt dans la raison, tantôt dans une faculté inférieure ordonnée à la raison. Dans ce dernier cas, il faut voir si cette faculté (tel l'appétit sensitif) a subi l'influence de la raison, ou si, au contraire, elle se meut antérieurement à toute intervention rationnelle. Dans cette seconde hypothèse, si elle meut la raison d'une manière désordonnée, il y a péché. Et c'est le cas de l'appétit sensitif qui, en punition de la faute originelle, se meut à l'encontre de la saine raison (1).

Philippe, on s'en souvient, avait, dans le contexte immédiatement précédent, mais incidemment, abordé la question des mouvements premiers. Mais la Somme théologique d'Alexandre trouvait chez Jean de la Rochelle un exposé plus complet, qu'elle jugea bon d'utiliser abondamment.

Dès la première question « quid sit primus motus », l'auteur s'approprie tout simplement la définition de Jean et le commentaire ajouté par celui-ci, en y ajoutant quelques objections et réponses (2).

Dans la seconde question « an primus motus peccatum sit » notre théologien est aussi largement tributaire de Jean. On y voit énoncées les trois opinions rapportées par celui-ci; avec cette différence que l'exposé de la troisième désigne beaucoup moins fidèlement que dans la source d'emprunt la théorie du Chancelier qui a d'ailleurs aussi ses préférences : le mouvement premier est imputable parce que la raison, qui doit se soumettre l'appétit sensitif, a permis ce mouvement ou du moins ne l'a pas réprimé dans sa racine. Il n'y a donc pas de « consensus factivus », mais un « consensus permissivus » (3). On ne peut sans doute, sans grâce

(1) ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, éd. Quaracchi, t. 2, 1928, n° 366, p. 443. Voir le texte de Philippe, texte inédit X in fine.

(2) ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, éd. Quaracchi, t. 3, 1930, n° 287, p. 301-302.

(3) « Quidam distingunt inter motum primo primum et motum secundo

spéciale, éviter tout mouvement désordonné, mais on peut éviter chaque mouvement en particulier (1).

D'où vient la malice morale du mouvement premier « a quo habet primus motus quod sit peccatum » ? On sait que Jean de la Rochelle avait complété l'exposé de Prévostin de Crémone; la Somme d'Alexandre en revient à la simplicité de celui-ci : « ratione originis et ratione inordinationis ad finem » (2).

Odon Rigaud (1245-1248) (3), sucesseur de Jean de la Rochelle, ne traite qu'incidemment notre question, en fonction de cette autre : peut-il y avoir péché dans la « sensualité » comme telle ?

On peut, écrit Odon, répondre de deux manières, selon qu'on envisage le problème du côté de la « sensualité » ou du côté du péché. Du côté de la sensualité d'abord : si on la considère en elle-même, elle ne peut être sujet de péché, puisqu'elle est commune à l'homme et à l'animal; mais si on l'envisage comme elle l'est chez nous, en tant que faite

---

primum. Primo primus motus est qui repente insurgit; et ille non est peccatum. Secundo primus motus est qui post illum incurrit; et ille est peccatum, quia debebat reprimi ex quo sentiebatur primo primus. Alii vero dicunt quod omnis primus motus est peccatum, sed non dicitur primus motus quousque voluntatem attingit. Sed ipsi distinguunt duplicem sensualitatem, brutalem et humanam : in brutali non est peccatum, in humana est peccatum. Melius tamen potest dici quod est sensualitas in homine corrupta per originale peccatum et inordinata delectatio sive libidinosa, quae ex ea procedit inquantum corrupta dicitur primus motus et est peccatum, quia debebat esse subdita rationi et ipsa movetur indebito modo praeter rationem, et attingitur aliquo modo ex ratione non faciente sed permittente et (*lire* : vel) radicem eius non comprimente. » *Ibid.* n° 288, p. 303. Cfr. Jean de la Rochelle, texte inédit XI. — « Voluntarium dicitur dupliciter : vel quod est a voluntate faciente, vel quod est a voluntate permittente sive radicem non comprimente. Primo modo non est primus motus voluntarium, secundo modo vel tertio est. » *Ibid.* ad 2^{um}. — « Duplex est consensus : factivus, et absque tali est primus motus; et est permissivus, et sine tali non est primus motus; licet enim non sit consensus actu, est tamen habitu. » *Ibid.* ad 3^{um}.

(1) « Non est necessitas ad hunc primum motum vel illum, licet sit necessitas ad aliquem, manente corruptione in sua causalitate; posset enim manere corruptio, sed tolli causalitas ex virtute gratiae. *Ibid.* n° 291, p. 305.

(2) *Ibid* n° 290, p. 304. — Les mouvements premiers sont-ils prohibés ? Alexandre se rend à l'opinion commune : ces mouvements ne sont pas défendus directement, en eux-mêmes; mais indirectement ; en nous défendant de suivre nos convoitises, l'Ecriture nous signifie qu'elles sont mauvaises puisqu'il est défendu d'y consentir ou de s'y complaire ». *Ibid.* n° 292, p. 305-306.

(3) Voir texte inédit XII.

pour obéir à la raison, en elle le péché peut se rencontrer.

On peut aussi, poursuit Odon, envisager la question du côté du péché. Et en celui-ci, on distinguera deux aspects : l'acte matériel et le désordre de l'acte, « actus » et « inordinatio ». Comme acte matériel, le péché peut évidemment résider dans la sensualité, et c'est le cas du mouvement premier;mais le désordre ne peut être le fait que de la raison qui a manqué à son rôle. Et si l'on demande pourquoi cette omission — et le mouvement désordonné qui en résulte — n'est que vénielle, Odon répond que la raison ne devait pas remplir son rôle « ex debito », mais « ex congruo ».

Cette seconde manière de résoudre le problème posé s'emboîte très bien dans la première. Les deux manières ont-elles été proposées par des auteurs différents ? La chose reste incertaine. Quoi qu'il en soit, Odon nous dit ses préférences pour la première solution qui, plus clairement que la seconde, rattache à son tour Odon au Chancelier Philippe.

Comme Odon Rigaud, saint BONAVENTURE n'étudie notre problème qu'en fonction de cet autre : la « sensualité » peut-elle être sujet de péché ?

Si l'on considère la sensualité en elle-même, celle-ci ne peut certes être sujet de péché, puisque les animaux l'ont comme nous; mais si on l'envisage en tant que faite pour obéir à la raison, le péché véniel peut s'y rencontrer. C'est du moins, ajoute-t-il, l'opinion commune « sic communiter tenetur » (1). Bonaventure a évidemment ici sous les yeux l'exposé d'Odon Rigaud dont il reproduit d'ailleurs les termes.

Une difficulté toutefois surgit : si le péché peut exister dans l'appétit sensitif, pourquoi la vertu ne pourrait-elle y être ? Pour éviter cette difficulté, remarque Bonaventure, certains ont prétendu, *quidam dixerunt*, que, si l'acte du péché, considéré dans son être matériel, peut résider dans l'appétit sensitif, le désordre du péché est le fait de la raison qui a négligé de prévenir ou de réprimer le mouvement désordonné. Le péché toutefois, ajoutent-ils, n'est que véniel parce que, selon la comparaison d'Augustin, la raison

(1) S. BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, lib. 2, dist. 24, parte 2, art. 3, q. 1, p. 583.

inférieure n'a pas à l'égard de la sensualité une obligation aussi stricte que celle de la raison supérieure à l'endroit de la raison inférieure, « non ex lege coniugii » (1). Ici encore, à n'en pouvoir douter, Bonaventure vise la seconde solution rapportée par Odon. Le « non ex lege coniugii » correspond au « non ex debito » d'Odon. Bonaventure a-t-il connu des théologiens qui avaient tenu cette doctrine ou en a-t-il simplement déduit l'existence du seul texte qu'il utilisait? Cette dernière hypothèse n'a rien d'invraisemblable.

Quoi qu'il en soit, Bonaventure lui oppose plusieurs difficultés et propose une autre solution, en distinguant entre faute et vice « culpa » et « vitium ». Comme « faute », le péché, pas plus que la vertu, ne réside dans l'appétit sensitif, mais dans le libre arbitre. Mais comme « vice » le péché peut y résider, car à ce point de vue, il désigne le désordre d'une faculté vis-à-vis de l'acte que, de sa nature, elle est appelée à produire; en ce sens, le péché réside dans cette faculté même, désordonnée en son action (2).

L'application de cette doctrine générale n'est pas douteuse : le mouvement premier de la sensualité est péché, véniel sans doute (3).

Bonaventure ne craint d'ailleurs pas d'aborder plus loin le problème fondamental : oui ou non, peut-il y avoir péché, même véniel, sans la volonté : « utrum omne peccatum actuale sit voluntarium » ?

Evidemment, remarque-t-il, il ne peut y avoir faute, même légère, en un acte ou mouvement quelconque, si la volonté n'a pu ni le prévenir ni le réprimer. Mais si la volonté peut prévenir ou réprimer chaque mouvement en particulier, l'on doit dire que chacun d'eux est péché. Ce mouvement n'est sans doute pas volontaire « simpliciter », comme dans le cas où la volonté provoque le mouvement désordonné; mais il est volontaire « interpretative » ou

(1) *Ibid.* p. 584.
(2) *Ibid.* p. 584.
(3) « Contingit delectari ad apprehensionem delectabilis ante adversionem delectationis; et hoc est sensualitatis et absque dubio est veniale peccatum ». *Ibid.* lib. 2, dist. 24, parte 2, art. 2, q. 2, p. 581. — « Tentatio carnis est impulsus sensualitatis, quem consuevimus appellare primum motum; et quoniam in illo impulsu sensualitas movetur inordinate et praeter rationis ordinem, hinc est quod tentatio carnis numquam est in nobis quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa ». *Ibid.* dist. 21, dubio 4, p. 512.

« secundum quid », venant de ce que la volonté a omis de prévenir ou de réprimer le désordre. On peut se trouver dans un état où il soit impossible d'éviter les chutes; mais s'il nous est loisible d'éviter cet état, nous sommes responsables de ces chutes, même si, au moment où elles se produisent, elles ne sont plus en notre pouvoir; la faute ne sera pas mortelle; elle sera du moins vénielle (1). Sans doute, l'homme ne peut faire qu'il n'éprouve pas de mouvements déréglés; mais il peut les éviter chacun en particulier : la « voluntas in particulari » se concilie parfaitement avec une « necessitas in universali », et à ce sujet Bonaventure rapporte la comparaison du matelot qu'il pouvait lire chez Guillaume d'Auxerre ou Jean de la Rochelle (2).

ARTICLE II

L'école dominicaine.

Albert le Grand aborde la question dès la première partie de son premier ouvrage, la *Summa de creaturis*. Il définit la « sensualitas » à la manière de Jean de la Rochelle : « potentia apprehensiva delectabilis et appetitiva ipsius ante iudicium rationis » (3). L'appétit sensitif chez les

(1) « Illud est voluntarium simpliciter quod est a voluntate praeambula et movente. Illud autem quod oritur voluntate concomitante et non prohibente vel praecavente, dum possit prohibere vel praecavere dicitur voluntarium quodam modo sive interpretative, pro eo quod talis deordinatio voluntati imputatur. Et hoc modo saltem omne peccatum veniale dicitur voluntarium, quia nemo peccat venialiter nisi cum habet voluntatis usum; nemo etiam venialiter peccat in eo quod nullo modo potest prohibere nec etiam potuit praecavere. Venialia enim peccata etsi omnia non possint praecaveri nec prohiberi, nullum tamen est singulare peccatum quod non possit prohiberi vel quod saltem non potuerit praecaveri. Licet enim aliquis sit status in quo necesse est aliquem cadere in aliquod peccatum determinatum, illum tamen statum potuit quis praecavere; et ideo, si non praecavit, voluntati eius imputatur, quamvis tunc illud prohibere non possit ». *Ibid.* dist. 41, art. 2, q. 1, p. 949.

(2) *Ibid.* ad 1^{um}, 2^{um} et 4^{um}. Saint Bonaventure rapporte la différence établie par les théologiens entre la simple « corruptio » de la faculté nutritive et l' « infectio » de la puissance générative. Mais il préfère dire que la faculté nutritive est absolument nécessaire à la vie de l'individu, et dès lors ne peut être sujet de péché; ce qui n'est pas le cas de la faculté de reproduction. *Ibid.* ad 4^{um}.

(3) Alberti magni *Summa de creaturis*, parte I, tract. 4, q. 69, art. 3, particula 3; éd. Borgnet, t. 34, p. 702.

animaux ne peut être dirigé par la raison, puisque celle-ci leur fait défaut. Au contraire, chez l'homme, il peut être soumis aux directives rationnelles; aussi bien l'appelle-t-on « sensualitas », et non simplement « sensibilitas » comme chez l'animal (1).

Ce mouvement de sensualité peut-il être péché, antérieurement à l'intervention de la raison? Albert connaît certains théologiens niant toute faute avant l'intervention rationnelle. L'auteur ne devait pas chercher bien loin; il lui suffisait de se rappeler les deux premiers maîtres dominicains de Paris : Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Mais l'autorité de saint Augustin est telle à ses yeux qu'il n'ose les suivre, et qu'il se rend à la théorie rigide qu'il croit, comme saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et d'autres (2), être la théorie du Docteur d'Hippone. Et la raison apportée est celle assignée par tous : dans le mouvement premier, il n'y a sans doute pas d'intervention actuelle de la raison; mais celle-ci, devant habituellement surveiller les allures de l'appétit sensitif, est responsable de ne pas en avoir prévenu les mouvements déréglés (3). Et à celui qui objecte le texte d'Augustin « Omne peccatum est adeo voluntarium quod, si non est voluntarium, non est peccatum », Albert répond que saint Augustin s'est corrigé dans ses *Retractationes* : le mouvement premier est volontaire, non en ce sens qu'il réside dans la volonté, envisagée comme faculté rationnelle, ni qu'il émane d'une volonté actuelle, mais en ce sens que la volonté aurait pu, et donc dû, prévenir son dérèglement (4).

(1) *Ibid.* ad 2^{um}, ad 4^{um}.

(2) S. BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, dist. 24, parte 2, art. 3, q. 1, p. 583. SAINT THOMAS, *De Malo* q. 7, a. 6, sed contra. Voir aussi les auteurs anonymes consignés dans *Douai Bibl. publ. 434* f. 395^{rb} (texte inédit XIII), et dans *Vat. lat. 781*, f. 35va (texte inédit XX).

(3) « Sine dubio secundum Augustinum in sensuali motu peccatum est. Sed hoc est levissimum ante actum rationis et a quibusdam dicitur primus motus. Et quod tale peccatum possit inesse sensualitati, non habet ex hoc quod actualiter coniungatur ei iudicium rationis, sed quia habitualiter ordinatur ad ipsam et ab ipsa praeveniendo poterat cohiberi. Sunt tamen qui dicunt hunc motum non esse peccatum, distinguentes primo inter primo primum motum et secundo primum motum. Sed quia Augustinus dicit expresse peccatum esse, ideo tenendum est in sensualitate ante omnem rationis actum esse peccatum. » ALBERTI MAGNI *Summa de creaturis*, loc. cit. p. 711.

(4) « Et est voluntarium peccatum quod surgit ex continua peccati concu-

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, Albert n'ajoute rien à ces données (1).

Mais plus tard, dans sa *Somme théologique*, il revint sur la question. La définition qu'il y donne de la « sensualitas » en accentue, semble-t-il, le côté désordonné : « sensualitas est una quaedam vis communis qua... illecebroso motu intenditur ad ea quae carnis sunt » (2).

Or, voici la réponse qu'il donne à la question : « utrum in sensualitate sit peccatum vel non » :

> Ad hoc satis responderunt antiqui bene distinguentes quod peccatum dupliciter dicitur esse in aliquo, scilicet ut in subiecto, vel ut in principio sive origine. Si ut in subiecto, dixerunt quod peccatum non est in sensualitate prout nobis est communis cum brutis. Si ut in origine sive in principio : tunc potest accipi sensualitas dupliciter, scilicet antecedenter ordinata ad rationem, vel consequenter. Antecedenter, ut offerens rationi delectabile conceptum; et hoc naturale est, et non peccatum, maxime quando accipitur sensualitas pro potentia naturali, non ut corrupta vel infecta corruptione primi serpentis. Sed tunc incipit peccatum esse, quando ratio hoc accipit inordinate et per hoc avertitur ab ordine recto, et sic peccatum magis est in ratione quam in sensualitate. Non enim est in sensualitate nisi quasi materialiter, prout originatur motus ille ex corruptione sensualitatis; quod potius est poena primi peccati quam peccatum. Peccatum enim incipit esse ubi fit aversio ab incommutabili bono; et hoc non est nisi secundum rationem. Et haec solutio bona est (3).

Qui sont ces « antiqui » dont il est question au début? La distinction entre « ut in subiecto » et « ut in origine », entre « antecedenter » et « consequenter » ne remonte pas, que nous sachions, au delà du Chancelier Philippe (4)

---

piscentia, quod dicitur primus motus; sed non voluntate coniuncta operi, sed voluntate quae deberet et posset hoc opus praevenire. » *Ibid.* p. 714.

(1) Le péché, écrit-il, peut résider dans la sensualité en tant que celle-ci est faite pour obéir à la raison; à ce titre le mouvement premier est péché véniel. ALBERTI MAGNI *Commentarii in Secundum Sententiarum*, dist. 24, art. 9, éd. BORGNET, t. 27, p. 407. Il est volontaire en ce sens qu'il aurait pu être évité par une volonté plus vigilante (*Ibid.* art. 14, p. 413), quoiqu'il nous soit d'ailleurs impossible d'éviter tous les mouvements premiers. *Ibid.* dist. 21, art. 4, ad. 3^{um}, p. 359.

(2) ALBERTI MAGNI *Summa theologica*, parte 2, tract. 15, q. 92, membro 1 éd. BORGNET, t. 33, p. 194. — Et quelques lignes plus loin : « Est etiam appetitus improbus ad illicitum, praecipue in homine, qui serpentiva suasio est, quia pectore et ventre repit ad persuasionem illiciti et appetendum vel persequendum contrarium furiose, et non secundum rationem; et hic appetitus proprie est sensualitatis ». *Ibid.* Cette définition se rapproche plus encore que l'autre de celle qu'il pouvait lire chez Jean de la Rochelle (voir texte inédit XI) ou Alexandre de Hales.

(3) *Ibid.* membro 4 p. 198.

(4) Voir texte inédit X.

qu'Albert a utilisé dès ses premiers ouvrages; et nous l'avons vue reprise chez Alexandre de Hales (1). Mais ces deux auteurs avaient admis que le péché, véniel sans doute, peut exister dans l'appétit sensitif antérieurement à l'intervention de la raison. Or, les « antiqui » dont parle Albert sont d'un avis tout opposé. Si le mouvement de la sensualité, disent-ils, se déclenche indépendamment de la raison, c'est là un phénomène d'ordre physique, dû à la corruption originelle; le péché ne commence que lorsque la raison accueille le mouvement désordonné et par là se détourne du souverain bien; le péché n'existe donc que dans la raison, et non dans la sensualité; il trouve sans doute sa source dans la corruption de celle-ci; mais cette corruption n'est que la peine du péché d'origine, et non péché en elle-même.

Nous n'avons pu identifier ces auteurs, manifestement apparentés à Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Quoi qu'il en soit, Albert se range à leurs côtés, répudiant ainsi sa propre doctrine antérieure, et rejoignant la première tradition dominicaine.

* * *

Suivant l'habitude prise depuis le Chancelier Philippe, saint Thomas d'Aquin traite de notre sujet à propos de la question de savoir si le péché peut exister dans la « sensualité ». Il y est revenu maintes fois; mais, contrairement à son maître, il est resté fidèle à son premier enseignement. Les mouvements premiers qui nous portent au mal (2) sont péché véniel : « omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur peccatum sunt », écrit-il dans son Commentaire des Sentences (1); et la Somme théologique lui fait écho : « Talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale » (4).

Dès le Commentaire des Sentences (1254-1256), la doctrine de saint Thomas est fixée.

(1) Voir supra p. 74.

(2) Il s'agit, bien entendu, du mouvement de la concupiscence « tendens ad illicitium » *In III Sent.* dist. 15. Expositio textus circa medium. *In IV Sent.* dist. 26, q. 1, art. 4, ad 5^{um}. *Quodl.* 4, art. 21.

(3) *In II Sent.* dist. 24, q. 3, art 2.

(4) *1. 2.* q. 74, art. 3, ad 3^{um}.

Le saint Docteur prend d'abord soin de définir le terme de « mouvement premier ». On peut, écrit-il, distinguer trois espèces de mouvements en nous, parce qu'on peut y discerner trois espèces de tendances : l'appétit naturel, l'appétit rationnel et, à mi-chemin, l'appétit sensitif. L'appétit naturel résulte des dispositions organiques, entièrement indépendantes de toute connaissance; de lui relève tout ce qui se rapporte à la vie végétative, tels les phénomènes de l'assimilation, de l'évolution embryologique. A l'extrême opposé, l'appétit rationnel résulte de la représentation intellectuelle où la raison, connaissant la fin et la proportion des moyens à la fin, dirige la conduite de la vie. Entre ces deux extrêmes vient s'insérer l'appétit sensitif qui, lui aussi, procède d'une connaissance préalable, mais sensitive, perception des sens externes ou imagination.

Or, poursuit saint Thomas, quand nous affirmons que les mouvements premiers sont péché véniel, nous n'entendons point parler des mouvements désordonnés résultant de causes naturelles, entièrement soustraites à l'empire de la raison, mais uniquement de ceux qui procèdent d'une représentation sensible préalable. Nous retrouvons ici la distinction introduite par Guillaume d'Auxerre.

Et à la manière de celui-ci, saint Thomas ajoute que sa doctrine pourrait se libeller ainsi : le péché ne peut exister dans les mouvements « primo primi », c'est-à-dire dans les mouvements procédant de causes naturelles, mais dans les mouvements « secundo primi » c'est-à-dire dans ceux qui résultent de l'appétit sensitif.

Mais comment admettre que des mouvements ne procédant point d'une volonté délibérée soient péché, fût-ce véniel? Car saint Thomas n'hésite pas à proclamer qu'il n'y a péché que si l'acte est volontaire, c'est-à-dire au pouvoir de l'homme : « ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur ».

Un acte peut être volontaire, écrit-il, de deux façons. D'une manière parfaite d'abord, quand la volonté peut dominer complètement cet acte; ce qui se réalise dans les actes délibérés commandés par la volonté. D'une manière imparfaite, quand la volonté n'exerce sur lui qu'un pouvoir incomplet; ce qui se vérifie dans les actes qui sont, sans doute, indélibérés mais qui auraient pu être empêchés par la volonté.

Or, ce dernier cas est celui des mouvements premiers. Résultant d'une connaisssance sensible préalable, ils auraient pu, de ce chef, être empêchés par la volonté; car, contrairement à la sensualité animale : «sensualitas brutalis», la sensualité humaine : « sensualitas humana » est en quelque manière soumise à l'empire de la raison : «aliqualiter subiecta rationi».

Ajoutez que le pouvoir cohibitif de la volonté ne s'exerce qu'imparfaitement au sujet des mouvements premiers. Car si la volonté est capable de prévenir chacun d'eux en particulier, elle est toutefois impuissante à les empêcher tous : la volonté est-elle occupée à en réprimer un, voici qu'un autre surgit qui trompe la vigilance de la raison.

En un sens donc, les mouvements premiers sont volontaires, mais imparfaitement. Ils sont dès lors péché, mais péché imparfait, véniel.

L'on ne dit point par là — et ici nous retrouvons la distinction introduite par le Chancelier Philippe — que le péché de sensualité soit dans la volonté comme en son sujet d'inhérence; mais il est dans la volonté comme dans sa cause; non sans doute comme dans une cause « per se », à la manière des actes commandés par la volonté, mais «quasi per accidens», en ce sens que celle-ci eût pu les empêcher : « quando non impedit quod impedire potest » (1).

On le voit, saint Thomas ne fait que reprendre la thèse commune. Mais les formules en sont si claires qu'elles seront reprises par Pierre de Tarantaise (2) et à la fin du siècle par Humbert de Prouille (3).

---

(1) *In II Sent.* dist 24, q. 3, art. 1; art. 2 in corp., ad 1^{um}, ad 2^{um}, ad 4^{um}; dist. 41, q. 2, art. 1, ad 5^{um}.

(2) « Sensualitas in nobis dupliciter potest considerari : vel secundum se, sic non est subiectum peccati, sed communis in nobis et brutis est; vel in ordine ad rationem inquantum est ratione persuabilis; sic potest in ea esse peccatum. Nam peccatum est actus inordinatus moralis; actus uero moralis non est nisi relatus ad voluntatem quae est principium moralium. Ad voluntatem vero aliquis actus dupliciter potest considerari; aut quia procedit ex imperio voluntatis et in hoc habet voluntas plenum dominium; aut quia procedit non ex eius imperio, sed ex permissione quia potest illum impedire si vult et in hoc non habet omnino plenum dominium; talis est motus sensualitatis; et ideo in ea potest esse peccatum». INNOCENTII V In *II Sent.* dist. 24, q. 4, art. 1. Tolosae, 1649, p. 208. — C'est de ce texte de Pierre de Tarantaise que s'inspire l'auteur anonyme de questions théologiques insérées dans *Paris B. N. lat. 15.735*, f. 1^{v}-5^{v}; voir f. 4^{r}.

(3) «Utrum in sensualitate possit esse peccatum. Dicendum quod in sensualitate sunt duo motus; scilicet motus primo primi qui sequuntur dispositiones

La question *De Veritate* (1256-1259) reprend le raisonnement du Commentaire. Est parfaitement volontaire l'acte qui est entièrement en notre pouvoir. Cet acte peut donc être faute mortelle, puisque celle-ci réalise parfaitement la notion de faute. Mais l'acte qui n'est pas entièrement en notre pouvoir ne sera pas pleinement volontaire et ne sera donc que faute vénielle. Or tels sont les mouvements premiers; car la juridiction de la raison sur des mouvements qui préviennent sa décision est loin d'être aussi parfaite que celle exercée sur les mouvements élicites de la volonté ou commandés par elle; elle n'est cependant point nulle, car l'appétit sensitif reste susceptible de recevoir les directives rationnelles (1).

La question *De Malo* (1269-1270) réalise un progrès dans la pensée de saint Thomas. Sans doute — et à trois reprises dans le même article — l'auteur nous répète que le mouvement premier est en un sens volontaire, puisque la volonté aurait pu l'empêcher; mais il prouve ici d'une manière nouvelle pourquoi il n'est que péché véniel. C'est que le mouvement premier reste confiné dans la sensualité sans intervention positive de la raison; or, cette intervention est essentielle au péché mortel; seule en effet la raison a le pouvoir de nous orienter vers la fin dernière, comme de

---

qualitatum naturalium, et in talibus constat non esse peccatum. Et alii dicuntur secundo primi qui sequuntur apprehensionem estimatiue uel ymaginationis; et in talibus quia non sunt ex dominio uoluntatis nisi incomplete in quantum scilicet uoluntas potest eos impedire, est incompletum peccatum scilicet ueniale solum et non mortale. Nec in sensualitate est uirtus uel uitium tale ut communiter solet dici. In eis autem in quibus est completum dominum et imperium rationis potest esse uirtus et uitium. Et ideo advertendum quod licet idem sit sensualitas quod appetitus irascibilis et concupiscibilis tamen quia sensualitas dicit appetitum sensitiuum non ut rationi obedientem set ut ad carnem depressum irascibilis et concupiscibilis dicit eum ut rationi obedientem, ideo in sensualitate non est uirtus nec uitium, set bene est in irascibili et concupiscibili ». *Bruges Bibl. comm. 180* f. 43r. *Cambrai 139*, qui contient le même ouvrage, dit explicitement (f. 160v) que celui-ci a été achevé en 1294.

(1) *De Verit.* q. 25, art. 4, in corp., ad 1um; art. 5 in corp., ad 5um, ad 6um. On se rappelle la formule de saint Bonaventure : le mouvement premier est péché, parce qu'il aurait pu être empêché par la volonté, et est ainsi volontaire « interpretative ». N'y aurait-il pas une allusion à cette formule dans l'objection suivante faite ici par saint Thomas : « in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretativus consensus rationis... ». De *Verit.* q. 25: art. 5, obj. 5. Or saint Thomas, dans la réponse à l'objection, rejette la formule ,

nous en détourner; ce dont est incapable l'appétit sensitif, rivé à une connaissance purement sensitive (1).

La question quodlibétique de 1270 relative à notre sujet n'ajoute rien. Le mouvement premier ne peut être mortel, parce qu'il se produit sans intervention positive de la raison. Mais il est péché; car en le prévenant la raison eût pu l'empêcher : « ratio, praeveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire »; « in potestate hominis fuit ipsum cohibere ». La raison ne peut sans doute éviter tous les mouvements premiers; mais elle a prise sur chacun d'eux (2).

L'enseignement de la Somme théologique (1270), n'accuse aucune évolution dans la pensée du saint Docteur. Le mouvement premier ne peut être péché mortel, car la connaissance sensitive ne peut, comme la raison, s'élever à la considération de la fin dernière. Pourquoi cependant est-il péché? Saint Thomas en revient à l'idée dévoloppée dans le *De Veritate :* le mouvement premier est volontaire parce que l'appétit sensitif est apte à être mû par la volonté : « sensualitas nata est a voluntate moveri ». Et pour le prouver, saint Thomas remarque que, chez l'homme, la connaissance sensitive est plus parfaite que chez l'animal : la « cogitative » en nous est une ébauche de raisonnement; en conséquence l'appétit sensitif, chez l'homme, se rapproche de l'appétit rationnel.

Saint Thomas cependant ne renie aucunement l'explication basée sur la négligence de la volonté. Car il a soin de noter que ce n'est pas en la seule volonté que peut résider le péché, mais dans toutes les facultés qui peuvent être mues ou empêchées par la volonté « quae possunt moveri

---

puisque le mouvement premier prévient tout jugement de la raison, il ne peut se faire que le péché inhérent à ce mouvement vienne d'un consentement quelconque de la volonté, fût-il simplement interprétatif; le péché vient du seul fait que l'appétit sensitif, de sa nature, doit être soumis à la raison et ainsi participe en quelque manière à la dignité de l'appétit rationnel. « Non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis : quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretativus nec expressus, sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiectibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati ». *Ibid.* ad 5^{um}.

(1) *De Malo*, q. 7, art. 6, in corp., ad 2^{um}, ad 4^{um}, ad 8^{um}.

(2) *Quodl.* 4, art. 21, in corp., ad 2^{um}; art. 22.

ad suos actus vel ab eis reprimi per voluntatem ». La volonté ne peut éviter tous les mouvements désordonnés, mais elle peut prévenir chacun d'eux en particulier (1).

Il faut le redire : dans cette question des mouvements premiers, saint Thomas n'a fait que codifier la thèse qui avait prévalu dans les écoles depuis Pierre Lombard et surtout depuis le Chancelier Philippe.

CHAPITRE TROISIÈME

ÉCRITS ANONYMES DU MILIEU DU XIII[e] SIÈCLE

Nous groupons sous ce titre quelques auteurs, non identifiés jusqu'à présent, qui se trouvent dans le voisinage immédiat des théologiens étudiés dans les pages précédentes.

I. Dans *Douai Bibl. publ. 434* tome II, f. 394[r] — 396[v] (2), nous rencontrons un exposé qui, sans être apparenté littérairement à aucun des textes rencontrés jusqu'ici, semble viser la théorie des premiers maîtres dominicains n'admettant de faute dans le mouvement premier qu'à partir du moment où la raison s'y complaît, « cum ratione condelectante ». L'auteur leur oppose la thèse commune, en distinguant les deux questions : celle de l'imputabilité du mouvement premier et celle de sa malice morale. Pourquoi le mouvement premier est-il imputable ? C'est parce que la volonté aurait pu l'empêcher; et cela, parce que, chez nous, l'appétit sensitif est ordonné à la raison. Et pourquoi le mouvement premier est-il péché ? Est-ce parce qu'il procède d'une faculté désordonnée, ou bien parce qu'il tend à une fin mauvaise : « utrum ex eo quod exit a potentia inordinata, uel a fine eo scilicet quod tendit ad illicitum »,

(1) *1.2.* q. 74, art. 2, art. 3 in corp., ad 1[um], ad 2[um], art. 4. On trouve un bon exposé synthétique de la doctrine thomiste sur notre question dans P. LUMBRERAS O. P. *De sensualitatis peccato, Commentarium in 1. 2, q. 74, a. 3 et 4*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 32 (1929), p. 225-240.

(2) Voir texte inédit XIII.

ou bien parce qu'il émane d'une source, non seulement désordonnée et corrompue, comme toute autre faculté, mais encore infectée en tant qu'organe de la génération ? Dans sa solution, l'auteur souligne le fait que le désordre causé par la faute originelle n'est pas allé jusqu'à ne laisser rien subsister de l'ordre primitif. Il est resté en effet un vestige de rectitude morale dans les rapports de la raison avec Dieu (et l'auteur ici vise la syndérèse, sans toutefois la nommer), et aussi un vestige de subordination de l'appétit sensitif à la raison; car il n'y a pas de désordre inhérent aux actes nécessaires à la conservation de l'individu, tel dans le désir naturel du boire et du manger; mais le désordre subsiste dans l'appétit charnel, parce que c'est grâce à lui que se perpétue la nature viciée par la faute originelle.

II. *Vat. lat. 781*, qui nous a été signalé par Mgr Pelzer, contient aux f. 1^ra-2^ra une question *de primis motibus utrum sint peccata* (1) dont l'auteur a eu sous les yeux la Somme théologique dite d'Alexandre de Hales (2).

Notre théologien commence par constater que, d'après la thèse commune, *sicut dicitur communiter*, les mouvements premiers sont péché; car bien qu'on ne puisse les éviter tous, l'on peut cependant prévenir chacun d'eux, en pensant à autre chose; pouvant être prévenus, ils sont donc imputables. D'ailleurs, ces mouvements, de soi, tendent au mal, puisqu'ils émanent de la concupiscence : « quia talis motus

(1) Voir texte inédit XIV.

(2) La parenté littéraire entre les deux textes est indéniable. Il est remarquable, en effet, que les trois premières objections de *Vat. lat. 781* se retrouvent littéralement dans la Somme d'Alexandre de Halès (t. 3, éd. Quaracchi n° 288, p. 302), et ne se rencontrent pas dans le texte de Jean de la Rochelle (voir texte inédit XI) que nous savons d'autre part être la source de la Somme d'Alexandre. De plus Jean de la Rochelle touche à peine (*Ibid.* in fine) la question : *utrum sint in prohibitione primi motus*; or cette question se rencontre dans *Vat. lat. 781* et dans la Somme d'Alexandre. Jean de la Rochelle ne dit mot de cette question : *utrum ratio peccet si non reprimit ipsum motum sensualitatis*. Or de nouveau, on la retrouve dans *Vat. lat. 781* et la Somme susdite. On constate la même parenté entre ces deux textes à propos de la question *de synderesi et conscientia* (*Vat. lat. 781* f. 4^vb). D'autre part, il paraît certain que *Vat. lat. 781* est postérieur au texte parallèle de la Somme d'Alexandre. Car, on va le voir, *Vat. lat. 781* présente un exposé beaucoup plus complet des théories courantes que le texte de la Somme. Si l'auteur de celle-ci l'avait eu sous les yeux, on ne comprendrait pas qu'il se fût contenté de l'exposé de Jean de la Rochelle et eût négligé une source mieux informée.

tendit quantum est de se ad illicitum, quia surgit ex fomite, ideo dicitur peccatum ». Ce péché, poursuit-il, est volontaire, non sans doute « a voluntate faciente seu operante », mais « a voluntate permittente et non impediente seu a ratione non praeveniente quin surgat »; ce en quoi il se rattache à Alexandre de Hales (1). Il ne s'agit donc pas d'un « consensus verus », mais « interpretativus seu permissivus », comme l'avait dit saint Bonaventure (2).

Après avoir défendu la thèse commune, l'auteur poursuit : « Aliter potest dici sine preiudicio quod non omnis motus sensualitatis qui dicitur primus motus est peccatum, immo est aliquis peccatum, aliquis non ». On pourrait, en effet, écrit-il, distinguer deux espèces de mouvements de l'appétit sensitif; l'un qui vise à un bien naturel, destiné à soutenir la nature, « ad sustentationem naturae », l'autre qui tend à en jouir : distinction que l'on retrouve d'ailleurs chez Alexandre de Hales et chez Jean de la Rochelle. Le premier de ces mouvements est naturel et ne peut donc être péché, pas plus que le plaisir qui lui est inhérent; mais le second est faute morale. Et l'auteur rappelle que certains théologiens ont appelé le premier *motus primo primus* et le second *motus secundo primus* : allusion, semble-t-il, à la terminologie de Guillaume d'Auxerre. Il ajoute d'ailleurs que ceux qui, avec la théorie commune, soutiennent indistinctement la malice morale des mouvements premiers, admettent parfaitement que les *motus primo primi*, émanant de la *sensualitas brutalis* — allusion nouvelle à Guillaume d'Auxerre — ne sont aucunement péché; mais il remarque, s'inspirant sans doute du Chancelier Philippe, qu'entre la *sensualitas brutalis* et la *sensualitas humana*, il n'y a qu'une distinction de raison.

Ayant ainsi marqué le désaccord plus apparent que réel entre les théories rappelées jusqu'ici, notre théologien rapporte une doctrine beaucoup moins rigide où l'on reconnaît, avec quelques développements nouveaux, la théorie des deux premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher : le mouvement premier n'est

(1) ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, t. 3, éd. Quaracchi, n° 282, p. 303.
(2) Voir plus haut p. 77.

péché que dans la mesure où la raison commence à y prendre plaisir : « numquam esse peccatum in sensualitate nisi attingat rationem ut in illo bono sensibili incipiat delectari » ; il n'y a donc faute, même vénielle, que si la volonté le provoque ou s'y complaît. Toutefois l'auteur ajoute que l'autre opinion, plus sévère, est plus commune et lui paraît plus vraie : « tamen alia opinio est communior et videtur verior » (1).

III. *Paris B. N. lat. 16406*, présente aux f. 2^r-54^r un groupe compact de questions disputées qui nous paraissent une des sources de la Somme théologique dite d'Alexandre de Hales (2). L'auteur y traite incidemment notre question (3), rattachant étroitement le mouvement premier au péché originel. Le péché originel, écrit-il, est péché, parce qu'il dépend de la volonté de nos premiers parents; de même, le mouvement premier est péché, parce qu'il dépend de cette même volonté se prolongeant en notre propre concupiscence. Le mouvement premier est d'ailleurs plus volontaire que le péché originel, puisqu'en lui, c'est notre propre sensualité qui est en cause en nous conformant à la volonté de nos premiers parents. Et à celui qui objecte que le mouvement de sensualité n'est pas faute morale chez les animaux, notre auteur répond, s'inspirant sans doute du Chancelier Philippe, que la sensualité chez nous, étant plus parfaite, a plus de contact avec notre raison. On le voit, la Somme d'Alexandre, en ce point, ne s'est pas inspirée de cette source.

IV. Le même *Paris B. N. lat. 16406*, contient aux f. 75^va-79^vb une série homogène de questions *circa sensualitatem* entièrement indépendante du groupe précédent, qui semble au contraire s'inspirer de la Somme théologique dite

(1) A la question : *utrum sint in prohibitione ipsi primi motus*, l'auteur qui, ici encore, a sous les yeux la Somme d'Alexandre, répond que, d'après certains, les mouvements premiers ne sont pas *in prohibitione*, mais *in cohibitione* (distinction faite par Guillaume d'Auxerre); on peut dire aussi qu'ils ne sont défendus qu'indirectement, parce qu'ils conduisent à des actes défendus.

(2) *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, *Bulletin* n° 487. Ce même groupe de questions disputées se retrouve dans *Paris B. N. lat. 15272*, f. 145^ra-173^vb.

(3) Voir texte inédit XV.

d'Alexandre. Après avoir disserté sur la distinction entre la *sensualitas brutalis* et la *sensualitas humana*, la *sensualitas* en général et la raison, sur la concupiscence (*fomes*) et son influence sur la *sensualitas*, notre auteur se demande d'abord *utrum primus motus sit in sensualitate* où l'on voit le contact intime avec la Somme d'Alexandre; et ensuite *utrum ipsi primi motus sint peccata* (1). Or ici notre théologien tend plutôt à s'écarter de la rigueur de la sentence commune. Après avoir rapporté, à la suite d'Alexandre, la théorie qui distingue entre *motus primo primi* et *motus secundo primi*, et celle qui sépare la *sensualitas brutalis* de la *sensualitas humana*, l'auteur note que la *sensualitas* présente deux aspects selon qu'elle se rattache à la raison ou bien aux facultés végétatives; or le mouvement premier n'est péché que s'il atteint la raison.

V. Après ces auteurs apparentés de la Somme théologique dite d'Alexandre de Hales, en voici deux en dépendance directe de saint Bonaventure.

D'abord, *Paris B. N. lat. 14307* (2), connu déjà comme un résumé du Commentaire de saint Bonaventure. De fait, dans les lignes consacrées à notre sujet, l'auteur se contente de résumer son maître. Il y ajoute toutefois une autre solution qu'il ne fait malheureusement qu'esquisser.

VI. Dans *Paris B. N. lat. 16407* (3), nous trouvons à notre question une réponse qui, sans être un simple résumé du texte bonaventurien, le suit cependant de très près. Il faut distinguer entre la faute proprement dite, *culpa*, qui suppose l'exercice du libre arbitre, et le *vitium* qui peut résider dans les facultés inférieures. L'auteur en reste là, négligeant d'apporter les précisions ultérieures où saint Bonaventure voyait dans le mouvement premier le volontaire « interprétatif » qui suffit à la faute vénielle.

VII. Voici enfin trois écrits d'inspiration thomiste. *Paris B. N. lat. 3681*, contient aux f. 1ra-138ra un commentaire

(1) Voir texte inédit XVI.
(2) Voir texte inédit XVII.
(3) Voir texte inédit XVIII.

sur les trois premiers livres des Sentences, suivant de près le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas d'Aquin. Pour notre question, il se borne à résumer le texte du maître (1).

Paris B. N. lat. 3805A présente un exposé tout imprégné de formules thomistes (2).

Vat. lat. 781 nous offre aux f. 35^va-36^ra une question disputée *utrum in sensualitate possit esse peccatum;* et *utrum primus motus sit peccatum.* L'auteur semble bien connaître saint Thomas (3). La solution va d'ailleurs dans le sens de la théorie commune. Puisque la moralité des actes se définit par leur fin, le mouvement premier, nous prédisposant au mal, ne peut être que mauvais. Il n'est donc pas mauvais parce qu'il dérive du mal, mais parce qu'il y conduit. Il n'est cependant pas faute mortelle, parce qu'il ne réalise qu'imparfaitement la notion d'acte humain; car nous n'en sommes pas entièrement maîtres. En cela, l'appétit sensitif tient le milieu entre l'appétit rationnel qui est au plein pouvoir de l'homme et les tendances de la faculté nutritive qui échappe entièrement aux prises de la raison; aussi bien le péché qui réside dans l'appétit sensitif ne réalise-t-il qu'imparfaitement la notion de faute morale; et l'auteur en appelle à cet effet au caractère analogique du concept de péché.

(1) « Item queritur utrum in sensualitate possit esse peccatum. Dicendum quod sic. Unde primi motus qui sensualitati ascribuntur peccata sunt. Peccatum enim non est aliud quam actus inordinatus ad genus moris pertinens. Nullus autem actus ad genus moris pertinet nisi in ordine ad uoluntatem, quia uoluntas est principium actuum moralium, et ideo incipit genus moris ubi voluntas incipit habere dominium. Voluntas autem in quibusdam actibus habet completum dominium, scilicet in illis qui procedunt ex imperio voluntatis; set incompletum dominum habet in illis qui non procedunt ex imperio uoluntatis. Set tamen eos voluntas impedire poterat; et ideo inordinatio que est ibi creat rationem peccati incompleti, scilicet venialis, non autem mortalis. In sensualitate enim numquam est peccatum mortale, quia eius actus non plene subiacet imperio voluntatis. » *Paris B. N. lat. 3681*, f. 65^vb-66^ra. L'auteur suit aussi de très près le texte du Commentaire des Sentences de saint Thomas au sujet de la syndérèse (f. 65^vb), des dons du saint Esprit (f. 131^r) pour lesquels il ignore encore l'exposé de la Somme théologique. Incipit : Incipiunt questiones super primum librum Sententiarum. Distinctio 1. Queritur utrum preter doctrinas philosophicas sit necessaria doctrina sacra. Dicendum quod sic (f. 1^ra). Explicit : inducit principaliter per beneficia et speranda. Explicit liber tertius (f. 138^ra).

(2) Voir texte inédit XIX.

(3) Voir texte inédit XX. Certaines formules évoquent des textes thomistes : « in actibus moralibus qui sunt secundum quod sumus domini nostrorum actuum »; « cum moralis actus determinentur in specie secundum finem ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Il est aisé de découvrir, dans les textes eux-mêmes, les facteurs qui ont donné naissance à la doctrine dont on vient de retracer les premières phases d'évolution.

On ne peut évidemment nier l'influence du texte de Pierre Lombard « veniale ac levissimum peccatum », puisqu'on le retrouve chez presque tous les auteurs. Et son autorité en fut doublée quand on en vint à l'attribuer à saint Augustin. N'avons-nous pas vu Albert le Grand s'écarter, par respect pour Augustin, de la doctrine moins rigide des premiers maîtres dominicains ?

Mais c'est avant tout dans les doctrines qu'il faut chercher les causes de la théorie.

Deux problèmes, en réalité, se posaient, qui ne se sont pleinement dissociés que depuis Guillaume d'Auxerre. Le mouvement premier est-il imputable ? Question de psychologie, relevant de la conception que l'on se fait de l'étendue de la responsabilité humaine. Ce mouvement est-il peccamineux ? Question de morale, relevant de la conception que l'on se fait de la malice morale d'un acte. Or, les textes nous montrent clairement les deux doctrines, l'une psychologique, l'autre morale, qui commandent la solution fournie aux deux problèmes.

C'est la réponse à la première question qui a été donnée d'abord, avec Pierre de Poitiers : le mouvement premier est imputable, parce que la raison pouvait l'empêcher. La précision vint avec Guillaume d'Auxerre : la raison peut l'empêcher, dans la mesure où il dépend d'une connaissance sensible préalable, laquelle est sujette de la raison. Et ici nous touchons à la doctrine psychologique qui fonde l'imputabilité. Chez une nature raisonnable, c'est la raison qui doit régner. L'homme doit donc ici, puisqu'il le peut, exercer un contrôle vigilant sur toute représentation sensible, externe ou interne, qui pourrait nous entraîner au mal. Au delà de l'advertance actuelle, réalisée au moment où se produit le mouvement désordonné, au delà de cette autre advertance, qui est actuelle au moment où est posée la

cause de ce mouvement, le souci de rectitude morale implique une surveillance habituelle de cette cause elle-même, c'est-à-dire une vigilance générale sur ces facultés sensitives qui pourraient, par leurs mouvements désordonnés, détrôner en nous la raison. L'imputabilité est sans doute très atténuée, puisque la raison a été surprise; il n'en reste pas moins vrai qu'il y a manque de rectitude morale pour la raison à se laisser surprendre, là où elle aurait pu, et dû, rester maîtresse.

La réponse à la seconde question a été donnée par Prévostin de Crémone et l'école d'Etienne Langton. Et la doctrine qui commande la solution n'est autre que la théorie générale du péché originel. Si, dès le début avec Pierre de Poiteirs, on innocenta les mouvements premiers vers le boire et le manger, pour inculper ceux qui portent au plaisir charnel, c'est précisément parce que ces derniers mouvements relèvent des organes de transmission de la faute originelle. Et dérivant de cette source, non seulement corrompue, mais infectée, le mouvement premier ne peut que nous porter au mal. Prévostin de Crémone avait tout dit en ces deux mots : « peccatum est quia ex uitio surgit et ad illicitum tendit ». Les successeurs ne firent que remanier légèrement la formule, et même la plupart, depuis le Chancelier Philippe, supposèrent la thèse plutôt qu'ils ne la prouvèrent.

Il serait intéressant de poursuivre l'enquête historique. La doctrine plus large des premiers maîtres dominicains que reprendra Albert le Grand dans ses vieux jours finira-t-elle par triompher? Et comment peu à peu s'introduiront les distinctions utiles qui permettront de dissiper les équivoques? Des recherches ultérieures arriveraient sans doute à d'instructifs résultats.

Louvain. DOM ODON LOTTIN.

APPENDICE

Nous publions ici la plupart des textes inédits utilisés au cours de cette étude. Les textes sont donnés, la plupart du temps, in extenso ; le lecteur pourra contrôler notre interprétation doctrinale et constater par lui-même les dépendances littéraires relevées à l'occasion.

Signes employés :

Entre [ ] : mots du *ms* à supprimer.
Entre ( ) : mots ajoutés au texte *ms*.

I. — PIERRE DE CAPOUE.

Texte de *Vat. lat. 4304*, f. 23rb 23va; ms du XIIIe s.

De primis motibus.

Post originale agendum esset de actuali peccato; set quia omne mortale actuale est ex libero arbitrio, premittendum est de libero arbitrio. Cuius tractatus ut euidentior sit, sciendum quod, cum anima simplicis essentie sit et indiuisibilis, propter uaria tamen officia diuiditur in duas partes; inferior dicitur sensualitas, superior ratio. Est autem sensualitas uis anime inferior ex qua est motus qui intenditur in sensus corporis et illos exercet et in appetitus rerum pertinentium ad corpus. Ratio diuiditur in duas partes; inferior dicitur scientia que intendit recte amministrationi temporalium, superior intendit diuinis et celestibus rebus et dicitur sapientia. Sensualitas reputatur tamquam serpens, scientia tamquam mulier, sapientia tamquam uir.

Ex sensualitate aliquando surgit motus ad illicita, ita tamen quod non cogitat nec decernit illud facere uel non facere, ut ad irascendum uel fornicandum et huiusmodi; et talis semper est peccatum, set ueniale.

Quidam tamen inter hos distinguunt dicentes quod horum quidam sunt primo primi, quibus scilicet nullam prebemus occasionem surgendi set nobis inuitis surgunt in nobis, et hii non sunt peccata; alii sunt quasi secundo primi, quibus damus occasionem, ut si quis eat ad choreas causa recreandi et ibi inspiratus alicuius specie surgat in eo primus motus citra cogitationem tamen, et tales sunt uenialia peccata.

Nos dicimus utrosque uenialia, set forte ultimos grauiora.

Aliquando ex eadem surgit motus ad licita, ut comedendum et huiusmodi; et iste si non est immoderatus, non est peccatum. Si uero immoderatus, in tantum potest excedere quod est uenialis, in tantum quod est mortalis.

Aliquando uero cogitat quis de tali motu et delectatione que est ad illicita ita tamen quod non decernit faciendum si etiam haberet locum; et tunc si parum tenetur, talis cogitatio in cogitatione uenialis est; si diu quamuis etiam non decernit faciendum (mortalis est) quia uir debuit statim mulierem reprimere ne uagaretur in diutina delectatione et ideo quasi consensit dum non repressit. Si iam decernit faciendum, tunc uir dicitur etiam consentire; et est maius mortale. Nec dicitur ratio consentire eo quod credat illud esse faciendum, immo semper reclamat et dictat non esse faciendum; nam illa superior scintilla rationis que sinderesis a Ieronimo uocatur nec etiam in Cayn, immo nec in diabolo potuit extingui; set quia per delectationem illam quasi corruptam [*lire :* corrupta] non cohibet eam cum possit, sicut quis diceretur consentire latroni si non cohibet eam [*lire :* eum] cum posset, non quod crederet esse furandum.

Set si primus motus citra cogitationem est peccatum in homine, cur non et in bruto animali, cum et brutum animal delectetur citra cogitationem, tamen quia non habet liberum arbitrium : delectatur enim et mouetur brutum animal ad comedendum et huiusmodi, sicut et homo.

Respondeo, quia caret ratione que possit reprimere talem motum. Set et homo tunc non utitur ratione ad reprimendum illum quando est citra cogitationem. Ideo potest dici quod Deus talem instituit naturam hominis ut peccatum esset ei talis motus; set non sic bruti animalis; quia ita posset queri quare ipse coitus in bruto non sit mortale sicut in homine.

II. — ANONYME.

Texte de *Palat. lat. 328*, f. 35vb 36r, ms du XIIIe s.

Quod ueniale peccatum sit contra legem dei potest ostendi.

Ait enim auctoritas : Bona est lex que quod nolo prohibet quod uolo precipit. Nolebat autem concu-

piscere primo motu. Ergo lex prohibet primum motum concupiscentie; ergo prohibet ueniale peccatum et est contra legem Dei.

Item. Dicit Apostolus : Nesciebam concupiscentiam esse peccatum nisi lex diceret : non concupisces. Super illum locum dicit expositor : bona est lex que dum hoc prohibet unde omnia mala proueniunt, omnia mala prohibet. Et si omnia mala prohibet, ergo prohibet veniale peccatum.

Item. Lex prohibet id unde omnia mala proueniunt. Set ex primo motu concupiscentie procedunt omnia peccata. Ergo lex prohibet primum motum concupiscentie. Ergo prohibet ueniale peccatum. Ergo ueniale peccatum est contra legem Dei...

Nos ergo dicimus quod nullum peccatum ueniale est contra legem Dei...

Set sub distinctione : lex prohibet primum motum, id est odit et reprehendit et malum esse ostendit primum motum, uerum est. Set prohibet id est transgressorem constituit, id est iudicat primo motu concupiscentie, falsum est.

Quod autem dicitur : Bona est lex que, dum id prohibet unde omnia mala (proueniunt) omnia prohibet, non intelligitur de primo motu, set de motu consensus et delectationis qui prohibetur a lege, quia sunt mortalia peccata ex quibus cetera mortalia proueniunt.

III. — PRÉVOSTIN DE CRÉMONE.

A. Questiones.

Texte de *Paris Maz. 1708*, f. 240^{rb} 240va, ms du XIII^{e} s.

Apostolus dicit : Quod nolo hoc ago, dicens de primo motu concupiscentie, quem lex non uult et non approbat. Non enim lex prohibet primos motus, qui non sunt in nostra potestate. Et auctoritas dicit quod lex nichil precipit uel prohibet quod ab homine fieri non possit.

Ille motus est in homine et est malum in eo. Ergo ex diabolo uel ex homine. Ex diabolo non, quia

peccamus multotiens primo motu, sine suggestione diaboli. Ex homine non est, quia contra uoluntatem eius surgit et ita non inuenies ex quo sit ille motus malus in homine.

Item. Ille motus est ueniale peccatum; ergo est malum, dicente apostolo : non autem operor illud, set quod habitat in me peccatum.

Probo quod non est peccatum; quia non est uoluntarium, ergo non est peccatum, quia omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum.

Item. Non est ex mala intentione. Et intentio dat nomen operi. Ergo non est malum.

Item. Ex bona arbore tantum bonus fructus. Ergo si primus motus fuit in paulo, qui erat arbor bona, non fuit in eo malum, set bonum.

Item. Resistere primis motibus est meritum. Ergo sunt in homine ad bonum.

Item. Caro concupiscit aduersus animam et e conuerso. Tantum intenditur anima in concupiscendo bonum quantum in concupiscendo malum. Ergo sunt pares concupiscentie; et si hoc ergo est tantum bonus quantum malus, et e conuerso. Ergo est simul bonus et malus.

Item. Queritur utrum primi motus sint ex libero arbitrio.

Ad ultimum quesitum est utrum Adam peccauerit primo motu, et sic uenialiter. Set pena subsequuta satis ostendit quod mortaliter.

Solutio. Quod primo dictum de motu concupiscentie utrum malum sit, dicimus quod malum est et macula anime talis cum qua non potest aliquis intrare ad uitam; set macula uellens (sic) non macula corporis, id est uenialis, non mortalis. Et est in homine ex carne uitiosa.

Quod dicitur : non ex uoluntate quia de eo dictum est : quod nolo hoc ago, dico tamen quod ex uoluntate est primus motus; et si tu inuenias quod nolo hoc ago, et ego inuenio e contra concupisco, ergo cum utrumque dicatur, scilicet nolo et concupisco de eodem, distinguendam est : concupisco naturali

quadem voluntate volo, nolo rationali quadam uoluntate.

Quod quesitum est utrum pares possint esse concupiscentie carnis ad malum et anime ad bonum, dico quod non; quia si malus est motus, tunc non est lucta, set uincitur anima et uincit caro; si bonus, tunc est lucta, set semper uincit anima.

Item. Quod dictum est : In Adam fuit primus motus, dico quod primus id est antequam nullus, sic uerum; set primus et uenialis, falsum est. Set indigentia latine lingue ponitur unum pro alio. Grecus enim habet proprium nomen quo designatur veniale peccatum scilicet propatheya et nos uocamus propassionem, etiam reliquos duos motus passiones uocamus consensum et delectationem. Ista enim tria sub uoluntate complectuntur : primus motus est uenialis, alii duo sunt mortales : consensus et delectatio. Et istos prohibet lex; primum non, nec tamen approbat.

B. Summa

Texte établi d'après *Cambrai 402 (378)*, f. 41va-42rb(C) et *Bruges, Bibl. Comm. 239*, f. 34rb-34vb (B) : mss du XIIIe s.

De hiis que aguntur in interiore homine nostro scilicet de primo motu, delectatione, consensu et de intentione, consequenter querendum est utrum scilicet omnia subiciantur voluntati.

Et primo de primo motu. Circa quem triplex est questio : primo enim utrum sit motus uoluntatis ; secundo utrum sit peccatum; tertio queritur, posito quod sit peccatum, utrum sit prohibitus.

[1] Quod sit motus voluntatis sic probatur. Tres sunt uires anime scilicet uis irascibilis, uis concupiscibilis et uis rationalis. Videtur quod primus motus ire surgat ex ui irascibili; et primus motus concupiscentie ex ui concupiscibili; ergo surgit ex ui concupiscendi; set uis concupiscendi nichil aliud est quam uis uolendi; ergo surgit ex ui uolendi; ergo surgit ex uoluntate; ergo est motus uoluntatis.

Contra. Non est in potestate nostra primus motus; ergo non est motus uoluntatis.

Item. Apostolus : quod nolo hoc ago, loquens ibi de primo motu. Ergo non est motus uoluntatis.

Ad hoc dicimus quod motus ille non surgit ex aliqua illarum uirium anime set potius ex uitio deformante uim. Quelibet enim uis habet uitium eam deformans : uis irascibilis habet uitium quod dicitur ira seu irascibilitas; uis concupiscibilis habet uitium quod dicitur concupiscentia seu concupiscibilitas; unde Augustinus: est in nobis concupiscentia que non permittenda regnare, ex qua surgunt actuales concupiscentie; uim rationalem uitiat error seu ignorantia.

[II] Secundo queritur utrum primus motus sit peccatum.

Quod sic probatur. Apostolus dicit : Quod odi malum illud facio. Ille motus malum est; ergo est culpa uel pena tantum. Si dicat quod pena; ergo a deo est uel uitium est; si culpa : ergo est peccatum.

Item. Iste motus est illicitus; ergo est peccatum.

Item. Auctoritas dicit : Irascimini et nolite peccare; id est si motus animi surgat qui est in nostra potestate, non consentiat ei ratio : uenialis enim est ira que non ducitur ad effectum.

Item. Irascimini et nolite peccare. Hoc idem dicit Apostolus : Sol non occidat super iracundiam uestram. Quibus uerbis innuit quod peccatum sit omnino uel etiam leuiter irasci. Ergo primus motus qui in potestate nostra non est peccatum. Eadem ratione et concupiscentia.

Contra. Ille motus non est in potestate nostra; ergo non est peccatum. Dicit enim Augustinus : Quio peccat in eo quod uitare non potest? Quasi diceret : nullus.

Item. Augustinus : Si concupiscentia que preter nostre uoluntatis legem mouetur, absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis. Ergo non est peccatum.

Ad hoc respondent quidam distinguentes inter

motum primo primum et motum secundo primum. Motus primo primus est qui non est in potestate nostra, et ille non est peccatum; motus secundo primus est qui primo occurrit post illum, et ille in potestate nostra est, et est peccatum.

Set nescirem respondere ad hoc argumentum : tu scis quod illicitum sit tibi sic moueri, quia motus primo primus illicitus est, et sic noueris, ergo peccas.

Item. Ille motus malum est : dicit enim Apostolus : Quod odi malum illud facio. Set illud malum non est culpa, ergo est pena tantum; debuit ergo dicere Apostolus : Quod odi malum, illud patior et illud non facio.

Item. Si tantum pena est et a deo inflicta, ergo deo placet iste motus. Ergo potius debuit Apostolus illud malum eligere quam odire.

Dicimus ergo quod primo primus peccatum est quia ex uitio surgit et ad illicitum tendit.

Si fiat argumentum : non est in potestate nostra, ergo non est peccatum; tu infer : ergo non est illicitus.

Quod uero dicit Augustinus : Quis peccat in eo etc., dicimus quod Augustinus ibi loquebatur contra Manicheum qui duas naturas constituit in homine, unam bonam que est a principe lucis, unam malam que est a principe tenebrarum et secundum illam homo non poterat non peccare. Ad hoc dicit Augustinus quod si hoc esset, non esset homini imputandum, dicens : quis peccat in eo quod uitare non potest ? de natura subintellige quasi si esset ex natura hominis quod malum uitare non posset, ei imputandum non esset; set quod homo primo motu moueatur, non est nature set uitii.

Quod dicit : Si concupiscentia etc., dicimus quod Augustinus ibi non loquitur de motu illicito, set de motu genitalium qui omnino contra uoluntatem hominis est. Sepe enim est quod contra uoluntatem hominis mouentur genitalia, ipse vero non mouetur ad aliquid illicitum; et inde loquitur sepe Augustinus e conuerso.

[III] Tertio quesitum est : posito quod pri-

mus motus sit peccatum, utrum si prohibitus. Quod sic probatur. Auctoritas dicit super illum locum : Irascimini et nolite peccare etc. quod necessitatis est permisit id est irasci primo motu, et quod uoluntatis est prohibuit id est sequi iram; unde dat intelligere quod motus ille est permissus et non prohibitus.

Item. Ieronimus : Anathema sit qui dicit Deum aliquid impossibile precepisse; eodem modo aliquid impossibile prohibuisse. Set impossibile est nobis quin aliquando primi motus surgant in nobis; ergo non sunt prohibiti.

E contra. Apostolus dicit : Nesciebam concupiscentiam esse peccatum, nisi lex diceret : non concupisces; et loquitur ibi de primo motu. Videtur igitur quod hac prohibitione : non concupisces, primus motus prohibeatur.

Ad hoc quidam dicunt quod omne peccatum prohibitum est, et ueniale scilicet et mortale; dicentes quod sicut est quoddam quod non potest impleri in uia, scilicet : Diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ut scilicet omnis motus ad eum referatur, dicitur tamen impleri si dilectioni Dei nullus motus preferatur, ita est quedam prohibitio que in presenti impleri non potest ut : Non concupisces, implet tamen eam modo uiatoris qui post concupiscentias non uadit.

Magistri nostri tamen dicunt quod solum mortale peccatum est prohibitum, et tamen hec prohibitio : Non concupisces ostendit primum motum esse malum. Verbi gratia, pater meus precipit michi ne illum sequar; etsi non dicat michi illum esse malum, tamen ex hoc dat intelligere. Eodem modo cum dicitur : Non concupisces; id est ne uadas post concupiscentias, ostenditur quod motus ille malus est post quem ire prohibeor.

1 homine] loco *subscriptum* C 3 intentione] quesitum est *add.* C 5 Et] set C 11 primus] *om.* C 17 potestate] uoluntate C 22 uirium] uiarum C 24 habet uitium] *om.* B 35 culpa vel pena tantum] pena uel culpa C dicat quod] tantum *add.* C 44 innuit] innitit B 45 omnino] *om.* B 51 diceret] *om.* C 58 primo] ergo B 62 nescirem] nescio B 63 motus] *om.* B 65 enim] *om.* B 85 ex] de B 92 est quod] *om.* C 93 hominis] est quod *add.* C 96 posito] poscit B 100 irasci] irascimini B 118 eum] Deum B 128 illum] illud C.

IV. *A.* — ETIENNE LANGTON

Texte établi d'après *Paris B. N. lat. 16.385* f. 87ʳᵇ-87ᵛᵇ (P), *Arras 394* (ancien 965) f. 144ʳᵃ-144ᵛᵇ (A) et *Vat. lat. 4297* f. 84ʳᵇ-84ᵛᵇ (V) : mss du XIIIᵉ s.

Primus motus proprie et stricte dicitur motus concupiscentie carnalis; et ille est peccatum. Unde « habeo legem in membris meis legi mentis mee repugnantem et captiuantem in lege peccati » : hic est fomes peccati unde nascitur primus motus et surgit uelit nolit homo; unde « quod nolo hoc ago».

Large dicitur primus motus etiam ille qui nascitur ex ui irascibili uel ex concupiscibili ad concupiscenda temporalia.

Causa autem quare primus motus surgat in homine: quia tres uires anime secundum quas uires est omnis motus, corrupte sunt. Causa uero quare primus motus sit peccatum est quia intendit ad opus mortale; et ideo primus motus in bruto non est peccatum, quia non progreditur in peccatum actuale.

Item. Cum aliquanta mora facit cogitationem mortalem, cum dicitur tenetur reprimere motum ante terminum, id est reluctari, uerum est nec importat omissionem si non reluctetur in ultimo instanti; tenetur reprimere id est auferre motum, et sic reprimitur quando non est, sicut peccatum dimittitur quando non est. In primo sensu tenetur; set non potest reprimere in ultimo instanti; et tenetur tunc ad impossibile, quia tenetur tunc resistere illi motui, et tunc non potest resistere, quia tunc est mortale. Quod autem dicitur quod nemo tenetur ad impossibile, ad genus referendum est, non ad singulare aliquod : in quolibet enim peccante mortaliter, uerum est quod tenetur ad impossibile, quia quando peccat, impossibile est ipsum tunc non peccare, et tenetur tamen non peccare. Similiter in hoc instanti tenetur iste penitere, et impossibile est in hoc penitere, quia tunc non penitet.

Item. Si quis consentit primo motui peccat mortaliter. Eadem ratione, cum ueniale sit nomen ad dicendum falsum, et consentit in hoc, est mortale; ergo uelle dicere falsum est mortale.

Responsio. Consensus in primum motum est mortale peccatum, sicut consensus in actum in quem tendit primus motus est mortale. Motus autem de dicendo falsum est ueniale, et consentire in motum est ueniale, et consentire in actum in quem tendit motus est ueniale. Et hec differentia, quia actus iste uel dicere falsum est ueniale, et ideo consensus in illum est uenialis, set actus in quem tendit primus motus est mortalis et ideo consensus in illum est mortalis.

Item. Consensus sequens primum motum est mortalis; eadem ratione consensus preueniens uel comitans primum motum est mortalis, ut si quis procurat ut in eo surgat primus motus : iste consentit in primum motum antequam sit et statim ex quo est, et primus motus est mortale peccatum.

Contra. Numquam ordinatur primus motus per rationem nec dirigitur in finem aliquem uel opus; non ergo mortalis.

Item. Procurare ut surgat est mortale; ergo ipse, cum surgit, est mortalis; quia radix eius est mortalis, et ita quidquid est ex radice est mortale.

Contra. Eadem ratione, cum occasione boni operis et meritorii surgat in homine bonus motus; ille est meritorius; quod falsum est, quia adhuc non consentit liberum arbitrium.

Item. Eadem ratione, si ideo primus motus est mortalis quia nascitur ex actu mortali, eadem ratione si actus meritorius, et primus motus meritorius.

Contra. Meritorium est cognoscere uxorem causa prolis procreande, et tamen primus motus quo mouetur ad cognoscendum non est meritorius.

Item contra. Quia iste interest spectaculis, nascitur in eo primus motus, et interesse spectaculis est mortale. Ergo et primus motus, et ita omnis motus ueniens occasione mortalis est mortalis.

Responsio. Quidam dicunt hoc et de motu primo procurato et de huiusmodi. Nos autem dicimus quod siue procuretur siue non, uenialis est, dummodo sit primus. Et aliud est de consensu sequente primum motum qui facit primum motum cui consentit

mortalem; non dico primum : in primum enim motum impossibile est consentiri, set in aliquem post primum. Aliud de consensu precedente primum, ut quando procuratur. Consensus enim subsequens excipit motum precedentem et ordinat eum iuxta aliquem finem, et ideo quia excipitur a ratione mortalis est. Motus autem sequens consensum non excipitur a ratione quia non dirigitur in finem nec ordinatur a ratione.

Set obicitur secundum theologos qui dicunt quod furiosus peccat mortaliter et hoc quia per culpam suam incidit in furorem; eadem ratione qui procurat primum motum.

Responsio. Non est simile. Licet enim furiosus, cum peccat, non ordinet factum suum per rationem, potuit tamen a ratione excipi et ordinari, et ideo peccatum mortale est; et reuera excipitur a ratione in furioso errante, non corrigente.

Item. Nota quod, sicut secundum uim concupiscibilem et irascibilem nascuntur primi motus, sic et secundum rationem, quod cuilibet in seipso facile est videre, qui uitari non possunt, et hoc quia ratio corrupta, sicut et alie uires.

Item. Nullus motus ire surgeret uel caderet in Adam, si non peccasset. Omnis enim motus ire siue per uitium siue per zelum cum perturbatione est; et non caderet in ipsum perturbatio nisi prius peccasset.

Item. Veniale fit mortale per placentiam; eadem ratione mortale fit ueniale per disciplicentiam.

Responsio. Si agitur de reatibus, utrumque falsum; si de actionibus, utrumque uerum est.

8 uel] et P 10 motus] *om.* A 11 quia] quoniam V 11 uires anime] sunt in anima A in anime *add.* P 17 dicitur] deus AV 28 in] item V 31 tamen] tunc AP 31 et tenetur tamen non peccare *om.* V 34 quis] aliquis AV 36-37 et consentit..... dicere falsum] *om.* V 40 peccatum] *om.* P 40 quem] quod P. 42 consentire] consentit PV 44 motus] *om.* A 47 consensus] *om.* AV 50 mortalis] *om.* V 50-51 eadem ratione..... est mortalis] *om.* V 52 iste] item P 55 numquam] unquam VP 55 motus] *om.* P 62 meritorii] meritorie P 63 non] *om.* V 65 ideo] de eo V 65 motus est] motus *add.* P motus est *add.* A 69 procreande] creande P 73 et ita omnis motus] *om.* AV 78 aliud] ad V 79 qui] quod AV 85 excipitur] exprimitur V 86 non] *om.* V 95 tamen] enim AV 96 excipitur] accipitur V 96 ratione] *om.* V 98 sicut] *om.* V.

IV. *B.* — ETIENNE LANGTON.

Texte établi d'après *Paris B. N. lat. 14556*, f. 224v-225 (P), *Cambridge, St. John's College 57*, f. 240r-240va (C) et *Chartres 430*, f. 84rb-84va (D), mss du XIIIe s.

De primis motibus.

Duplex est opinio de primis motibus. Quidam sic distinguunt : primorum motuum alius est primo primus motus, alius secundo primus. De primo primis dicunt quod non sunt peccata; de secundo primis dicunt quod sunt peccata, quia eis potest resisti.

Set contra. A simili probatur quod primo primi sunt peccata, quia primo primus est compositus et habet principium et finem; set in medio motus potest homo resistere ne ulterius procedat; ergo cum non resistit erit peccatum; et ita probatur quod quilibet primo primus est peccatum; ad luxuriam dico. Quod concedimus.

Set contra. Augustinus dicit : Quis peccat in eo quod uitare non potest?

Set loquitur in tali casu contra Manicheum scilicet qui dixit duas naturas esse in homine : unam a principe tenebrarum ex qua necesse est homini peccare; aliam a Deo ex qua semper homo facit bonum. Et contra eum loquitur illa auctoritas.

Item. Iniquum uidetur ex quo homo non potest uitare primos motus quin surgant in eo, quod sint peccata.

Responsio. Non; quia ipse homo iniecit se in talem necessitatem, sicut ille qui iniecit se in puteum sponte ita quod non potest facere preceptum domini nisi per funem extrahatur, nonne culpandus est si perceptum domini non faciat? Utique, quia iniecit se in talem necessitatem. Si obiciatur quod in solo Adam fuit causa quia ipse inclusit nos; immo etiam in nobis est causa traducta corruptio.

Item. Ex quo in bruto animali primus motus non est peccatum, quare non a simili in homine, cum non surgat a ratione nec regatur a ratione in homine sicut et in bruto?

Respondeo. Si esset ueniale in bruto, oporteret

quod posset esse mortale. Quicumque enim potest peccare uenialiter, et mortaliter. Homo autem potest peccare uenialiter et mortaliter.

Item. Quomodo est quod ex misericordia datur fomes peccati ad exercitium, cum non possit moueri primo motu sine peccato?

Respondeo. Sicut ex misericordia Dei fit quod permittit predestinatum peccare mortaliter, ergo multo fortius potest esse ex misericordia Dei quod permittit eum peccare uenialiter, cum predestinatis omnia cooperentur in bonum. Ex misericordia enim permittit Deus parum uexari ut multum adquirat, sicut pater permitteret filium in bello graues ictus sustinere propter magnam hereditatem consequendam.

Item. Quilibet primus motus ad luxuriam est peccatum. Iste ergo mouetur in uxorem primo motu; numquid ille motus est peccatum, cum actus sit meritorius? Quod uidetur. Quia nonne idem motus esset peccatum, si moueretur in aliam? A simili et hic, cum primus non discernat utrum sit eius uxor uel alterius.

Respondeo. Primus motus in uxorem propriam peccatum est ratione dicta in opponendo, quia inordinatus est; set ratione adueniente ordinatur motus inchoatus, unde fit meritorius. Unde Glosa in epistola Pauli ad Chorinthios : Coniugium non tam sanis preceptum est quam infirmis ad medicinam et ita est meritorius coitus et ad medicinam hiis qui eum attendunt; set illis qui expectant uoluptatem et non medicinam, secus est.

Item. Nohe non maledixit Cham set Chanaan. Notum est quod illud legitur in genesi ; et super illum locum dicit Glosa : Non maledixit Deus primis motibus, set motibus qui a primis procedunt. Ergo primi motus non sunt peccata.

Item. Super illum locum distinguit Ieronimus quatuor generationes : prima est cogitatio, secunda conceptio rei agende, tertia productio rei concepte in actum, quarta consuetudo.

Alii aliter distinguunt : prima generatio est primus

motus; secunda delectatio non morosa; et ista sunt venialia; tertia delectatio cum consensu, siue sit morosa siue non ; ista duo (sunt) mortalia. Ergo delectatio aut placet aut displicet. Si placet, ergo consentit ; ergo non est citra consensum. Si displicet, ergo reprimit; si reprimit, ergo meretur; non ergo delectatio citra consensum est mortalis.

Solutio. Distinguitur duplex consensus : consensus ad agendum et consensus ad delectandum, et illud intelligendum est de delectatione citra consensum ad agendum.

Item. Nota quod magister Gilebertus distinguebat inter primos motus sic : primorum motuum alius est primo primitiuus, nobis et brutis (communis), set in nobis est perspicacior quam in brutis; uel non possumus uinci per repressionem primorum motuum, brutum non. Item, primo primitiuus est ad illecebram secundo primitiuus est in illecebra; primus in quem, secundus in quo; primus initians, secundus initians initiatus.

Item. Ex quo primus motus ad luxuriam est peccatum, quare non a simili primus motus ad comedendum? A simili, ad timendum mortem? Quod falsum est, quia talis timor fuit in Christo.

Respondeo. Vis concupiscibilis infecta est secundum quod operatur in coitu; et ex illa est peccatum originale; non autem infecta est secundum quod operatur in comestione, set corrupta. Et ideo primus motus ad comedendum non est peccatum, cum tamen primus motus ad coeundum sit peccatum.

Item. Si Adam stetisset, nichilominus uellet comedere, quia teneretur etiam comedere; uellet etiam gignere; et ideo uelle comedere uel moueri ad comedendum primo motu non est peccatum, nec uelle gignere est peccatum.

Set pruritus est peccatum, qui est primus motus. Ille enim pruritus non fuisset in Adam si ipse perstitisset.

Item. Irascimini et nolite peccare. Glosa : Quod necessitatis est permittit, id est non prohibet; quod culpe est, scilicet mortalis supple, prohibet. Ac si

diceret : permittit primos motus, id est non prohibet. Set quare non sunt prohibiti ? Quia licet non obseruaretur prohibitio in presenti, set in futuro tamen poterit obseruari, quando nullus primus motus erit. Sicut hoc preceptum : Diliges Dominum Deum tuum etc., datum est non ad hoc ut obseruetur in presenti, set in futuro; quare non a simili ibi prohibitio data est, licet non obseruaretur in presenti, posset tamen obseruari in futuro ?

Responsio. Prohibitio datur respectu cuiuslibet temporis, sicut cum dico : ne facias hoc, set sufficit quod preceptum sit obseruatum in aliquo tempore.

Item. Iste qui per medicinam procurat primos motus : primi motus qui surgunt in eo mediante tali procuratione, sunt peccata mortalia.

Item. Deus ex iustitia sua posset dampnare istum eternaliter pro peccato ueniali. Quod sic probo : quia si Adam peccasset uenialiter in primo statu, nonne de iustitia posset dampnare illum ? Quare non a simili et hic ? Et si hoc, ex misericordia est quod non dampnat. Set iste habet uirtutes et decedit in illis. Ergo ex iustitia saluat istum; non ergo ex iustitia posset dampnare.

Item. Misericordia Dei exigit ut in equa proportione habito respectu ad peccata, remittatur de pena; et ex equo ex misericordia tota pena eterna remittitur huic ueniali; quare non a simili huic mortali, cum proportionate sint remissiones et tota pena eterna hic remittitur, a simili et ibi.

Respondeo. Deus de iustitia sua non posset dampnare istum pro peccato ueniali. Cum enim ex condigno meruerit uitam eternam, ex iustitia mera saluatur, nichilominus tamen ex misericordia. Iustitia enim misericordiam non excludit, sicut nec gratia merita cum dico quod iste ex meritis habet uitam eternam.

Item. Ita est quod, si primus motus duret usque ad a, erit peccatum mortale. In quolibet instanti ante a, tenetur reprimere et non reprimit; ergo peccat mortaliter ante a.

Non ualet; quia non tenetur reprimere in aliquo

160 instanti. Similiter monachus tenetur non pertransire hoc spatium; nulla tamen pertransitio erit ei peccatum mortale, ut in sequenti questione habetur.

4 primo] *om.* P primus] *om.* D 4 motus] *om.* C 4 primus motus *add.* P *om.* D 5 peccata] set *add.* D 11 erit] erat P D est] erit D] 12 luxuriam] autem *add.* D 16 manicheum] matheum P 17 duas] dua P 19 aliam] alia P homo] *om.* D 21 homo non potest] non possumus P 22 surgant] insurgant P 22 in eo] *om.* D eo] nobis, uelimut nolimus nec sunt in mea potestate *add.* P 24 homo] *om.* C D 25 iniecit] necit P 25 sicut ille] simile ecce P 28 domini] sui *add.* P 28 iniecit] deiecit D 29-31 Si obiciatur..... corruptio] *om.* C D 32 animali] aliter D 33 non] tantum P a] ex D 34 nec] uel P 38-39 Homo..... mortaliter] *om.* P 41 moneri] monere P 43 Responsio] Solutio P 43 sicut] cum CD 44-46 predestinatum..... permittit eum] *om.* P 48 Deus] hominem *add.* D 50 graues] *om.* CD 49 filium] suum *add.* D 55 quia] *om.* PC 61 est] *om.* P 62 unde] et sic PD 64 quam] *om.* P 65 ita] *om.* P 65 coitus] *spat. vacuum* P 66 voluptatem] *om.* P 67 secus est] *om.* P 69-97 quod illud legitur..... : initiatus] *om.* CD 100 a simili] similiter P 101 fuit] etiam *add.* D 102 concupiscibilis] conucpiscentie] P 104 non autem] set non P 107 motus] *om.* C 107 motus] *om.* P 107 cœundum] cognoscendum CD 108 nichilominus] tamen C tamen *add.* D 109 quia] et CD 110 gignere] in genere P 112 gignere] genere P 113 qui] quod D 114 in Adam si ipse] si Adam C 119 prohibet] prohibetur C 119 id est] si *add.* P 125 set] *om.* D 121-125 set in futuro..... in presenti] *om.* P 126 observetur] seruetur D 131 qui] quid D 135-137 eternaliter..... dampnare illum] *om.* P 139 decedit] discedit D 142 exigit] exigitur C 142 ut] in *add.* C 145 a simili] similiter P 145 huic] illi CD 150 mera] modo PD 151 nichilominus] nichil C 153 quod iste] *om.* D 156 ad a] adeo PD 157 tenetur] teneretur PD 157-159 et non reprimit..... non tenetur reprimere] *om.* P 160 Similiter] *om.* C simile iste D 161 pertransitio] transitio PD 162 habetur] de primis motibus *add.* P.

IV. *C.* — ETIENNE LANGTON.

Texte de *Cambridge, St. John's College 57*, f. 231^{rb}-231va ms du XIII^{e} s.

1 De primis motibus.

Cum primi motus non sint in potestate nostra, quare dicuntur esse peccata, maxime cum dicat auctoritas : Nemo peccat in eo quod uitare non potest.

5 Resp. Quia homo iniecit se in talem necessitatem. Et est simile : ecce alicui preceptum est a domino suo ut faciat aliquid, et ipse sponte proicit se in puteum, et ita efficitur impotens facere quod ei preceptum est; iste non excusatur ex eo quod non

10 facit quod ei preceptum est, quia intulit se in illam necessitatem. Eodem modo nec necessitas qua primi motus surgunt in nobis uelimus nolimus excusat nos quominus sint peccata.

Set forte dicet quis quod Adam intrusit nos in hanc necessitatem, non nos.

Resp. Immo in nobis est causa illius necessitatis, quia caro nostra corrupta est in Adam et ab eo per corruptionem inducta ita quod corruptio in nobis est, non solum in Adam ex qua necessitate est nos moueri.

Item. Cum pronior sit Deus ad remunerandum quam ad condempnandum et imputat primos motus ad peccatum, quare non eodem modo ad meritum?

Resp. Quia primi motus non subsunt libero arbitrio; et ad hoc quod aliquis mereatur oportet quod concurrat liberum arbitrium cum gratia.

Item. Cum oportet liberum arbitrium semper preuenire meritum per motum, quare non eodem modo demeritum?

Resp. Ad hoc quod aliquis mereatur oportet quod ibi sit discretio. Discretio autem ex gratia est et ad hoc quod ibi sit discretio oportet quod ibi sit motus liberi arbitrii. Ergo ad hoc quod meritum sit, exiguntur ista tria : discretio, gratia et motus liberi arbitrii; et ideo liberum arbitrium semper habet precedere. In demerito autem non exigitur discretio : nichil est enim in peccato propter quod exigatur; immo peccatum cum errore siue ignorantia est; et ideo differentia est. Preterea genus peccati facit demeritum sine omni intentione, ut licet putet se iste bene facere quod cognoscat alienam ut suscitet prolem inde genus mali facit quod peccet, set genus homini [*lire :* boni] non facit meritum nisi assit discretio.

Item. Quia liberum arbitrium non eliciebat motum sensualitatis in Christo, ideo non fuit meritorius : hoc enim exigitur ad hoc quod aliquid sit meritorium quod eliciatur ex libero arbitrio; ergo passio licet non subsit libero arbitrio potest esse demeritoria, ut si aliquis moriatur propter heresim et malit mori quam heresim relinquere; cum causa passionis non sit in homine, non est homini demeritoria, cum id quod est demeritorium oporteat quod sit ad homine et licet homo affligat se ex uana gloria uel ypocrisi et ita causa passionis sit ab eo non tamen est meritoria

quia si illa esset, alia posset esse demeritoria cum fuit eiusdem speciei specialissime.

Item. Quidam qui desiderat quod primi motus ad luxuriam surgant : si primus est in eo peccatum mortale propter desiderium et uoluntatem precedentem, ergo eadem ratione motus sensualitatis in Christo fuit meritorius propter uoluntatem rationis precedentem et approbantem; aut pronior est Deus ad condempnandum quam ad remunerandum. Vel sic. Si motus sensualitatis non fuit in Christo meritorius; ergo nec primus est in isto peccatum mortale propter precedens desiderium. Si dicit quod precedens desiderium non facit primum motum mortalem, contra : video quod intentio precedens facit dationem elemosine esse meritoriam. Non enim oportet quod ad hoc quod datio elemosine sit meritoria quod semper referat ad Deum in actu; ergo eadem ratione uoluntas precedens facit primum motum demeritorium et mortalem, cum minor obseruantia sit in demerito quam in merito.

Item. Nichil est adeo ueniale quod non fiat mortale dum placet; cum ergo delectatio etiam citra consensum facit peccatum mortale quod alias esset ueniale; a simili primus motus est mortalis propter desiderium precedens.

Item. Non oportet quod meritum comitatur uoluntas; ergo a simili non oportet quod demeritum comitetur uoluntas.

Item. Cum comestio assiatorum et piparatorum [*lire :* assatorum et piperatorum] sit causa quare primus motus sit peccatum, eadem ratione interesse spectaculo cum prouocet motum concupiscentie est ei mortale qui interest spectaculo cum sint procurati per hoc quod interest; et ita nullus motus potest esse ei veniale.

Item. Iste procurat per aliquam comestionem ut surgat in eo primus motus ad cognoscendum uxorem ut [*lire :* uel] multum refrigeret se ne oporteat eum amplius se refrigerare, eritne talis motus procuratus peccatum mortale ?

Contra. Ipsum opus non est mortale, nec delectatio

in opere; ergo multo minus primus motus ad opus.

Item. Ex quo primus motus procuratus est peccatum mortale; ergo a simili, cum nullo modo meliori possit fieri procuratio quam per liberum arbitrium, iste qui ex libero arbitrio dicit mendacium, peccat mortaliter.

Item. Procuratio est causa quare primus motus est mortalis; ergo cum procurem ut mouear primo motu ad dandam elemosinam, ille motus erit meritorius; alioquin pronior est Deus ad condempnandum quam ad remunerandum.

Si dicatur quod primus motus procuratus non est peccatum mortale, contra : non est adeo ueniale quod non possit fieri mortale per circumstantiam, ergo istud non est generale, uel primus motus potest esse mortalis; set non est aliqua circumstantia ratione cuius possit dici mortalis quam ratione istius; ergo ista facit illum mortalem, uel nulla.

Item. Adam procurauit omnes motus suos malos Ergo nullus in eo erat uenialis, set omnes mortales.

Resp. Primus motus procuratus est venialis, nec unquam erit mortalis donec uoluntas rationis ei consentiat.

Set ex quo liberum arbitrium elicit uerbum ociosum, quare non est peccatum mortale?

Resp. Liberum arbitrium non facit peccatum mortale set delectatio; et ideo non semper est mortale, nisi tanta sit delectatio quod faciat mortale; et dicimus quod uoluntas precedens non facit peccatum mortale.

IV. *D.* — ETIENNE LANGTON.

Texte de *Chartres 430*, f. 87rb, ms du XIIIe s.

De primis motibus.

Cum primi motus surgant in nobis uelimus nolimus, non sint in potestate nostra, maxime cum auctoritas dicat Augustini : nemo (peccat) in eo quod uitare non potest, quare imputatur?

Resp. Quia homo sponte immisit se in necessitatem illam. Si aliquis precipitaret se in puteum sponte et

ita non posset facere quod preceptum est a domino suo non esset excusabilis. Auctoritas Augustini loquitur contra Manicheum qui dicebat cuncta [?] esse a diabolo, et ita non potest decli [nari] peccatum.

Si obiciatur quod in solo Adam fuit causa quia ipse immisit nos; immo etiam in nobis est causa traducta corruptio habet.

Item. Licet dominus pronior sit ad remunerandum non imputat primos motus ad meritum, quia non subsunt libero arbitrio.

Item. [Respondeo ?] Licet discretio semper preueniat meritum, non tamen oportet quod demeritum, quia sola ignorantia siue error uel solum genus operis facit peccatum.

Item. Licet in merito exigatur quod motus eliciatur ex libero arbitrio, non tamen in demerito. Ergo licet passio non sit meritoria, uidetur quod possit esse demeritoria, ut si quis sustineat mortem pro heresi ; ergo multo fortius si pati [tur] ita quod passus sit ad illo ut si affligatur pro inani · gloria, quod si est passio pro bona causa scilicet pro deo erit meritoria quia cum sint eiusdem speciei specialis.

Item. Si propter procurationem precedentem uel uoluntatem precedentem que fuit mortalis primus motus sensualitatis est mortalis, multo fortius motus primus sensualitatis in Christo fuit meritorius propter uoluntatem rationis appropriantem illum; aut pronior est deus etc.; uel si non iste est meritorius, nec ille demeritorius.

Item. Videtur quod uoluntas sequens faciat sicut uoluntas precedens facit quod datio elemosine sit meritoria, licet aliquando qui dat non intendat in actu dare, cum minor obseruantia sit in demerito quam in merito.

Preterea hoc uidetur cum etiam delectatio citra consensum sit mortalis et cum nichil adeo ueniale sit quod non sit mortale, dum placet.

Item. Si commestio piperis et alli facit quod primus motus sit mortalis, eadem ratione interesse spectaculis et ita si aliquis interest spectaculis postea quilibet motus ex hoc erit mortalis.

Item. Estne primus motus mortalis procura [tus] ad cognoscendum uxorem, non uidetur, cum ipsum opus non sit mortale uel ipsa delectatio in opere.

Item. Cum nullo modo possit fieri [peccatuum] melius quam per liberum arbitrium dicat uerbum otiosum illud erit mortale.

Item. Eadem ratione primus motus ad dandam elemosinam erit meritorius; uel deus est pronior ad condempnandum quam ad remunerandum.

Preterea. Eadem ratione quilibet primus motus fuerit in Adam mortalis post peccatum.

Item. Probatur cum procuratio sit maxima circumstantia, et nullum sit adeo ueniale quod non possit fieri mortale per aliquam circumstantiam.

Resp. Nec uoluntas precedens nec liberum arbitrium facit primum motum mortalem, quia est in quoddam quod est ueniale in genere set consensus aduenies facit primum motum mortalem. Hoc tamen ita debet intelligi ut scilicet consensus dicatur aduenire uel ut primus motus fiat consensus, uel ut ei succedat consensus, et hoc ideo quia talis consensus est in quiddam quod est in genere mortale.

V. — GODEFROID DE POITIERS.

Texte établi d'après *Avranches Bibl. comm. 2955 (ancien 121)*, f. 40r-40v (A), *Paris B. N. lat. 15.747*, f. 32r-32v (P) et *Bruges Bibl. Comm. 220* f. 26vb-27v (B); mss du XIIIe s.

De primis motibus dicunt quidam quod sunt quidam primo primi et illi non sunt peccata cum non possit eis resisti, alii secundo primi sunt et illi sunt peccata.

Contra eos sic. Primus motus est compositus; in medio possem ei resistere nec ultra procedere; ergo possem resistere primo motui. Ergo hoc non est causa quare hic non sit peccatum.

Item. Apostolus : Quod nolo malum hoc ago; ergo nolens agebat malum. Aut malum culpe aut malum pene. Si pene, potius deberet dicere : quod nolo malum, hoc patior. Si culpe, ergo nolens peccabat. Ergo peccabat primis motibus.

Alii dicunt quibus assentimus quod primi motus peccata sunt, motus dico uis concupiscibilis secundum illam partem circa quam attenditur propagatio.

Set contra. Dicit Augustinus : Quis peccat in hoc quod vitare non potest. Et iterum : Si concupiscentia preter uoluntatem non est peccatum in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis. Ergo cum primi motus sint sine consensu, non sunt peccata.

Item. Ieronimus dicit quod Dominus non maledixit Cham set Chanaam quia non maledixit primis motibus, set motibus qui sunt ex primis. Ergo primi motus non sunt maledicti; ergo non sunt peccata.

Dicimus quod Augustinus loquebatur contra Manicheum qui dicebat quod homo unam partem habebat a Deo, aliam a diabolo secundum quam partem non poterat homo non peccare uel uitare peccatum. Ad hoc referebat Augustinus hoc quod dicebat, scilicet : Quis peccat in hoc, etc.

Ad aliud dicimus quod concupiscentiam appellat ibi non motum uis concupiscibilis, set genitalium que sepe mouentur homine nesciente, et tales motus proculdubio peccata non sunt.

Aliud sic exponimus : Non maledixit, id est maledictioni propter illos hominem non astrinxit uel maledictioni non deputauit. Maledictio enim tantum debetur mortali et non ueniali.

Set iterum queritur : Cum uelimus nolimus surgant in nobis tales motus et resistere non possimus, quare nobis imputantur ?

Solutio. Quia si aliquis in talem nessitatem se poneret quod domino suo seruire non posset, de iure ei imputatur. Adam se ingessit in talem necessitatem quod primos motus uitare non potuit et nos illam necessitatem ab illo contraximus, et ideo imputantur nobis primi motus.

Set queritur : Cum bruta non peccent primis motibus, quare nos illis peccamus, cum per rationem eis resistere nequeamus ?

Dicit Magister quod nullus potest peccare uenialiter nisi possit peccare mortaliter. Cum ergo brutum non

possit peccare mortaliter, non potest peccare venialiter.

Aliter possumus dicere : homo ex ratione cuilibet primo motui potest resistere, et licet non possit facere ne primus motus surgat, tamen de quolibet primo potest facere ne ille surgat. Quare quicumque surgit iuste ei imputatur. Sicut si deberem tibi unum de decem nummis, de quolibet decem possem facere ne tibi unum redderem, non tamen facere possem qui tibi unum redderem.

Et sic solutum est ad primam auctoritatem Augustini et ad utramque istarum questionum.

Set queritur : quomodo ex misericordia Dei est quod fomes sit in homine cum, illo assistente, non possit homo non peccare ?

Dicimus quod etiam Deus permittit predestinatum peccare mortaliter ex sua misericordia, sciens quod omnia cooperantur ei in bonum; multo magis ex misericordia est quod permittit eum peccare venialiter ut sic homo cognoscat quod per se subsistere non possit et sic Deo magis inhereat.

Queritur utrum primi motus sint in prohibitione.

Probatio. Apostolus ait : Nam concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi lex diceret : Non concupisces. Constat quod appellat primum motum concupiscentiam; nam aliam concupiscentiam bene sciebat esse peccatum. Ergo lex dicit primum motum esse peccatum, cum dicit non concupisces, scilicet ibi non dicitur nisi quod prohibet. Ergo prohibet ibi primum motum.

Item. Dicit Glosa quod dum hoc prohibet, cuncta mala prohibet; ergo lex prohibet primum motum.

Item. Est aliquod preceptum quod non potest impleri in uia sicut illud : diliges dominum deum tuum etc., sicut dicit Augustinus. Ergo eadem ratione aliqua prohibitio que non potest impleri in uia; set non est nisi de primis motibus. Ergo licet non possit adimpleri prohibitio de primi motibus, nichilominus prohibentur.

Contra. Irascimini et nolite peccare. Glosa : Quod

necessitatis est permittit id est non prohibet; quod culpe est scilicet mortale, prohibet. Ergo primi motus non sunt prohibiti; uel si sint prohibiti, ergo quicumque peccant primo motu transgrediuntur.

Item. Ieronimus : Maledictus qui dixerit Deum precepisse impossibile; ergo maledictus qui dixerit Deum prohibuisse necessarium id est ineuitabile.

Dicimus quod non sunt prohibi primi motus; set lex innuit illud esse malum et tamen non prohibet cum dicit : non concupisces. Est enim sensus : non eas post concupiscentias tuas : sicut enim si dicerem tibi : non habeas talis societatem hominis, innuerem tibi illum esse malam, licet non dicerem ita, dicerem tibi non eas post concupiscentias tuas, innuerem concupiscentiam esse malam, licet non dicerem tibi. Unde Apostolus cauit ne diceret : nisi lex prohiberet concupiscentiam, set dixit : nisi lex diceret : non concupisces, quod sic intellexit sicut diximus. Sicut et Salomon qui dixit : fili ne eas post concupiscentias tuas, Glosam sic exponimus : dum hoc prohibet, id est dum hoc in prohibitione dissuadet, dissuadet inquam eo modo quo dictum est, ut si preciperem tibi comedere, per consequens dissuaderem tibi ieuinare. Vel melius : ideo dicit hoc prohibet, quia prohibitione sua, hoc esse malum ostendit, sicut ostensum est.

Ad aliud dicimus quod non est simile de precepto et de prohibitione. Preceptum enim aliquod tempus respicit, set prohibitio ad omne tempus se extendit; unde si aliquando fecero quod michi precepit, preceptum impleui; set si aliquando a prohibitione cessaui, non ideo prohibitionem impleui. Verbi gratia : si precipitur michi ire ad ecclesiam, si aliquando eo preceptum impleo; si prohibeor non ire, si aliquando non uado, non ideo preceptum impleo.

1 sunt] *om.* P 2-3 et illi..... resisti] *om.* P 3 resisti] resistere A 3 illi] non *add.* A 5 eos] hos A 6 ei] *om.* A 8 hic] hoc AP 9 malum] malem B 10 malum *om.* A 11 quod] quia A 12 hoc] set P, non B 12 peccabat] peccauit B 14 quod primi motus] *om.* B 15 dico] inquam A 15 motus dico] ut B 15 concupiscibilis] circa uel *add.* P 27 dicimus quod] Solutio P 28 partem] *om.* A 30 uel] non *add.* P 31 Augustinus] ad *add.* P 35 mouentur] mouent A 35 homine nesciente] hominem nescientem A

necessitate B 38 maledictioni] maledoni B, maledicto P 38 hominem] *om* A, hominens B 40 tamtum] *om.* A 40 et] *om.* A 41 queritur] *om.* A 44 solutio] sic A 48 ab] ex A 50 peccent] peccassent A 60 primo] *om.* P 60-61 Quare..... imputatur] *om.* B 61 deberem] debilem A 62 de decem nummis] decem nummorum B 64 decem] *om.* A 63 unum] decem B 63-64 non tamen..... redderem] *om.* A 64 redderen] quare quicumque surgat, iuste ei imputatur *add.* B 65 solutum] solutio A 67 queritur« *om.* B 67 ex] *om.* A 71 ex sua misericordia] *om.* A 73 quod] cum B 77 ait :nam] *om.* A 78 non concupisces] *om.* AP 79 appellat] compellat] A 80 nam aliam concupiscentiam] *om.* A 82 cum] tamen B 83 scilicet] si A, set P 85 cuncta] omnia A 90 ergo] *om.* P 91 aliqua] alia AB 91 que] quod B 96 id est] lex P 98 si sint] sit B 100 Ieroninus] quod *add.* P 100 dixerit] dixit B 102 necessarium] necessitatem P 106 eas] est B 106 sicut] sic B 110 malam] malum B 111 prohiberet] prohibuit B 111 set] cum B 113 sic] sicut B 116 hoc] modo B 124 omne] esse B 125 fecero] facio A 126 aliquando] aliquam B 128 ecclesiam] lectum B 129 impleo] impleto.

VI. — GUILLAUME D'AUXERRE.

Texte de la *Summa aurea* éditée à Paris 1500 par Guillermus de Quercu f. 89 (P), confronté avec le ms *Bâle Univ. B. IV 10* (XIV^e^ s.) f. 77^v^-78^r^ (B).

Primo dicendum est de ueniali, et primo de primis motibus hoc ordine : primo quidem utrum primi motus sint peccatum; secundo que sit causa quod primi motus sunt peccatum...

Quod primi motus sint peccatum, probatur sic. Apostolus dicit : quod nolo hoc ago. Illud non potest intelligi de peccato mortali quod constat esse uoluntarium. Restat ergo quod intelligitur de primo motu, sicut dicit etiam beatus Augustinus.

Item. Dicit Apostolus : Quod odi malum illud facio. Cum autem nichil sit odiendum nisi peccatum et apostolus odit primum motum, ergo primus motus est peccatum.

Preterea. Apostolus dicit quod primus motus est malum. Igitur malum culpe uel malum pene. Si pene, illud est a Deo maxime secundum quosdam; et si hoc, apostolus non debet illud habere odio, cum sciat Deum uelle illud esse. Restat igitur quod primus motus sit malum culpe, et ita est peccatum.

Item. Primus motus est ad illicitum; ergo est illicitus; igitur est peccatum.

Contra. Super locum illum : Irascimini et nolite peccare, dicit Augustinus : Si surgat primus motus qui non est in nostra potestate, consentiat ei ratio,

ergo primus motus non est nostrum uoluntate aut potestate. Ergo non possumus uitare primum motum. Set Augustinus dicit quod nemo peccat in eo quod non potest uitare. Ergo nullus peccat in primo motu. Ergo primus motus non est peccatum.

Item. Primi motus non sunt uoluntarii, quia non sunt in nostra potestate; et nichil est ita in nostra potestate sicut uoluntas et uoluntarium. Ergo primi motus non sunt uoluntarii. Set omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est uoluntarium, non est peccatum. Ergo primi motus non sunt peccata.

Item. Primus motus est naturalis, quia est communis nobis cum brutis. Set nullum naturale est uituperabile uel laudabile. Igitur primus motus non est uituperabilis. Igitur non est peccatum.

Item. Sensualitas est communis nobis cum brutis. Ergo in ea non est uirtus nec uitium. Igitur nec peccatum.

Dicimus quod primus motus est peccatum; quoniam primus motus dicitur ille quo homo mouetur uoluntarie ad illicitum ante iudicium siue deliberationem rationis.

Ad primum dicimus quod reuera primi motus sunt in nostra potestate in singulari, et non in uniuersali; quoniam de quolibet primo motu potest aliquis uitare quod non ueniat, set nullus potest uitare quin aliquis primus motus aliquando ueniat; quoniam illum primum motum quo aliquis concupiscit mulierem potuit ipse uitare ante si cogitasset de Deo et penituisset de peccatis suis, set non posset esse diu aliquis quin surgat aliquis primus motus; sicut ille nauta potest uitare quod aqua non intret per illud foramen, tamen non potest uitare quin intret per aliquod.

Ad secundum dicimus quod primi motus sunt uoluntarii. Set distinguendum inter motum uis concupiscibilis brutalis et motum uis concupiscibilis humane. Motus uis concupiscibilis brutalis non est uoluntarius, set naturalis, et ideo non est peccatum ad minus primo; set motus uis concupiscibilis humane est uoluntarius, et peccatum etiam quando

mouetur ante iudicium rationis ad delectandum in re sensibili.

Ex hoc patet solutio ad tertio obiectum, quia primus motus non est naturalis, set uoluntarius.

Et hoc etiam patet solutio ad quarto obiectum; quoniam primus motus non est in sensualitate brutali, set potius dicitur esse in sensualitate large sumpto nomine sensualitatis, ut dicatur sensualitas quolibet potentia qua potest aliquis delectari in re sensibili.

Secundo capitulo queritur que sit causa quare primus motus sit peccatum : an hoc habeat ab origine an a fine.

Si ab origine : contra. Fomes non est peccatum post baptismum, maxime secundum eos qui dicunt quod fomes est pena illata a Deo, quoniam si fomes est bonus, igitur non propter fomitem pure erit primus motus peccatum.

Preterea. Si fomes non est peccatum, igitur non ex eo quod aliquid est a fomite est peccatum, sicut est in libero arbitrio, quoniam nichil ex eo ipso quod sit in libero arbitrio est peccatum.

Si a fine, quia est ad illicitum : secundum hoc probatur quod primus motus in uxorem non est peccatum, quoniam eo non mouetur homo ad illicitum.

Contra. In primo motu non est aliqua discretio, quia tunc non discernit homo uxorem a non uxore uel e conuerso; ergo non est maior concupiscentia in non uxorem quam in uxorem; ergo si motus in uxorem non est peccatum, nec motus in non suam.

Preterea. Motus quo aliquis mouetur ad cognoscendum uxorem suam spe prolis tantum est meritorius. Et ille est a fomite, quoniam illa actio non est tantum a naturali potentia coeundi, set etiam a pronitate coeundi. Non igitur ex eo quod aliquid est a fomite est peccatum. Non igitur primus motus est peccatum ex eo quod est a fomite, quoniam non est a fomite, nisi inquantum pulsat potentam coeundi, sic enim motus meritorius est a fomite.

Dicimus quod primus motus ideo est peccatum

quia est ad illicitum. Mouet enim animam humanam ad delectandum in re sensibili, et hoc facit propter fomitem. Fomes ergo est origo ut sit peccatum, quia solus operatur et mouet ad illicitum. Ergo si uelimus assignare causam efficientem quare primus motus est peccatum, dicemus quia fomes mouet voluntatem humanam ad illicitum, scilicet ad delectandum in re sensibili; quia, cum homo debeat totum cor suum Deo, sicut preceptum est : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde etc., non licet ei dare partem creature ut aliqua modo delectetur in illa. Hec est prima causa.

Alia causa est, quia cum anima humana coniungitur creature per delectationem, obumbratur ab ea et peioratur; sicut, quando coniungitur Deo illuminatur et melioratur. Talis enim uoluntas improba dicitur libido quando aliquis uult delectari in creatura, et est primum peccatum et principium omnis peccati, sicut dicit Augustinus.

Ergo si queritur causa unde habet primus motus quod sit peccatum, dicendum est quod a fomite qui est corruptio proueniens ex peccato primi parentis. Sic enim fit questio de causa originali, quoniam fomes quando per se operatur nec trahitur ad bonum finem imperio rationis, nec mouet nisi ad malum per se. Causa autem formalis que dignoscitur ex fine quare peccatum originale sit peccatum est quia est ad illicitum.

Ex predictis patet quod primus motus in propriam uxorem est peccatum. Tamen aliquis potest cognoscere propriam uxorem sine omni peccato, ut si secundum animam humanam displiceat ei omnibus modis carnalis delectatio, uel si nullo modo placet ei ut non conglutinetur uel contaminetur Dei imago cum re sensibili per delectationem.

Item. Queritur utrum primus motus ad comedendum sit peccatum.

Quod videtur in illo qui statim appetit comedere cum tenetur tamen ieiunare usque ad horam nonam. Iste motus est ad illicitum : igitur est peccatum

eadem ratione qua et primus motus ad coeundum.

Contra. Ille motus non subiacet libero arbitrio, quoniam uelit nolit appetit ille comedere; igitur non est peccatum.

Solutio. Appetitus ad comedendum qui est in ui brutali non est peccatum. Nec ualet hec argumentatio : iste motus est ad illicitum, igitur est peccatum, quoniam non est ad illicitum potentie brutali, set est ad illud quod est illicitum libero arbitrio siue uoluntati humane. Set si motus ille est a libero arbitrio, tunc est peccatum, ut patet in lecatore saturo qui dolet quia non potest comedere bonum morsellum, in eo mouetur uoluntas humana et non brutalis appetitus.

Similiter dicendum est de primo motu ad coeundum, quoniam si mouetur tantum concupiscentia brutalis non est peccatum, quoniam non est actuale peccatum sine uoluntate humana; unde Augustinus : Si concupiscentia que preter legem uoluntatis mouetur sine peccato est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis.

Aliud tamen est de concupiscentia ad comedendum, et aliud est de concupiscentia ad coeundum; quoniam concupiscentia ad comedendum mouetur sine omni apprehensione, et ideo nullo modo subiacet libero arbitrio; set concupiscentia ad coeundum mouetur per apprehensionem et ideo aliquo modo subiacet libero arbitrio. Et ideo non potest ratio refrenare motum ad comedendum, tamen potest refrenare motum ad coeundum, quoniam nutritiua que est sustentatiua speciei magis est naturalis quam uis generatiua que est conseruatiua speciei.

Hec autem argumentatio non ualet : iste motus ad coeundum aliquo modo subiacet libero arbitrio, ergo est uoluntarius; quoniam non subiacet secundum se, set propter precedentem apprehensionem. Quando enim carnale delectabile cadit in apprehensionem et in estimationem, de necessitate mouetur concupiscentia brutalis, uelit nolit liberum arbitrium.

Item. Queritur utrum primus motus ad coeundum sit aliquando peccatum mortale.

Videtur quod sic in eo qui prouocat primos motus per electuaria uel per diasataron, quoniam tales primi motus sunt ex tali prouocatione que est mortale peccatum; igitur et primus motus est mortale peccatum, quia si aliqua uoluntas est ab aliqua uoluntate mortali, ipsa est mortalis.

Si propter hoc dicimus quod primus motus in tali casu est mortale peccatum : contra. Per talem preparationem liberatur uis concupiscibilis ab impedimento, sicut uis gressibilis per aliquam medicinam liberatur ab aliquo impedimento uel uis appetitiua ad comedendum, tamen non diceretur tunc quod appetitus ad comedendum uel motus gradiendi esset a medicina. Eadem ratione primus motus in predicto casu non est ab illa preparatione; igitur propter illam non est mortale peccatum nec propter aliud. Ergo non est sic mortale peccatum.

Quod concedimus hac ratione quoniam etsi medicina sit potens ad introducendum motum brutalem, non tamen potens est ad introducendum motum uoluntarium; quoniam primo primi motus ad coeundum non sunt peccata, set secundo primi sunt peccata, quia sunt uoluntarii.

Item. Queritur utrum primi motus sint in prohibitione.

Quod probatur; quia peccatum ita diffinitur ab Augustino : Peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei; igitur quodlibet peccatum est contra legem Dei. Set primi motus sunt peccata. Igitur sunt contra legem Dei. Ergo sunt in prohibitione.

Preterea. Unde essent peccata, nisi essent contra legem Dei?

Preterea. Apostolus dicit : Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : Non concupisces. Hoc non potest intelligi de peccato mortali, quoniam Apostolus discretissimus bene sciebat et de consensu et de opere quod esset peccatum mortale. Igitur loquitur de primis motibus. Igitur cum dicitur : Non concu-

pisces, sic prohibentur primi motus. Igitur primi motus sunt in prohibitione.

Item. Fere omnes dicunt quod Adam non potuit peccare uenialiter; primo ergo primi motus fuissent in eo mortalia; ergo erant in prohibitione legis naturalis, quoniam tunc non subiacebat ipse nisi legi naturali. Set lex naturalis est immobilis. Ergo adhuc sunt in prohibitione.

Item. Augustinus dicit quod quedam precepta non possunt impleri in uia, ut hoc : Diliges Dominum etc; et hoc preceptum : Non concupisces, generaliter intellectum de quotidianis uenialibus et mortalibus, erat preceptum quod non poterit compleri in uia, set implebitur in patria. Igitur in hoc precepto prohibentur primi motus. Et ita primi motus sunt in prohibitione.

Dicimus quod non sunt in prohibitione, set in cohibitione.

Et cum dicitur : peccatum est dictum uel factum etc., diffinitio est peccati actualis mortalis tantum, quod omnimoda contrarietate est contrarium legi Dei. Tamen si dicitur esse diffinitio peccati generaliter actualis siue uenialis siue mortalis, tunc dicendum est quod hec dictio contra non notat omnimodam contrarietatem in illa diffinitione, set qualemcumque repugnantiam de qua Apostolus : Sentio legem in membris meis repugnantem legi mentis mee.

Ad aliud dicimus quod primi motus, licet non sint in prohibitione, tamen sunt peccata, quia ducunt ad illicitum et ad illud quod est contra legem Dei; et propter hoc dicuntur repugnare legi mentis siue legi Dei.

Ad tertium dicimus quod, cum dicitur : Non concupisces, is est sensus : Post concupiscentias tuas siue post motus concupiscentie tue non eas per consensum uel per operationem; et constat quod sic non prohibetur per legem nisi consensus et operatio. Set oblique ostenditur primus motus esse malus per legem; sicut si aliquis diceret filio suo : Noli ire post illum hominem, innuit quod iste homo sit malus. Quia ergo per legem cognoscitur primus motus esse

malus, ideo dicit Apostolus : Concupiscentiam nesciebam, etc.

Quod autem illud perceptum : Non concupisces sit predicto modo intelligendum, patet per illud quod dicitur in Ecclesiastico : Fili post concupiscentias tuas non eas.

Ad quartum secundum nos patet solutio; quoniam diximus supra quod Adam in primo statu bene potuit pecare uenialiter.

Ad ultimum dicimus quod licet aliquid preceptum affirmatiuum sit quod non potest in uia impleri, tamen nullum negatiuum est tale; et ideo contingit quod preceptum affirmatiuum non obligat ad semper, set negatiuum obligat ad semper.

9 etiam] *om.* P 12 odit] dicit P 20 illicitus] illicitum P 24-26 consentiat ei ratio..... aut potestate] *om.* P 47 dicimus] dicitur P 47 reuera] *om.* P 58 aliquod] aliud P 69 motus *om.* P 81 pure] puerorum B 93 concupiscentia] contemptus P 118 quia] *om.* P 128 originali] in genrali B 131 dignoscitur] dignoscit P 147 contra] quia B 155 ille] *om.* P 174 quoniam] quamuis P 192 Si] *om.* B.

VII. — SIMON DE TOURNAI.

Texte de *Bruges Bibl. comm. 193 (Disputationes magistri Symonis Tornacensis)*, f. 40v-41r; f. 45r-45v; f. 53r; f. 62r; ms du XIVe s..

Primo quesitum est utrum primus motus peccati sit ueniale peccatum.

Quod non uidetur. Non primus motus inuidie est cum quis incipit inuidere; ergo inuidet; ergo moraliter [*lire :* mortaliter] peccat; non ergo primus motus inuidie uenialis.

Redditur. Motus primus peccati dicitur duplex : primus ad peccatum uel primus in peccato. Item primus ad peccatum duplex : primus primitiuus et primus post primitiuum in numero peccatorum.

Verbi gratia, in aliquo prurit titillatio carnis citra delectationem. Hic est motus primitiuus et dicitur peccatum uitium, non peccatum unde peccator; unde potius dicitur pena quam meritum, et dicitur a sanctis languor nature uel tyrannus uel fomes peccati, et ab apostolo peccatum id est uitium quod in eo habitat; unde ipse ait : Quod nolo hoc ago,

non ego set quod habitat in me peccatum. Iste motus non imputatur homini in peccatum, set in supplicium, quandiu reprimitur ne prorumpat ulterius.

Si uero prorumpit usque in delectationem et citra consensum et ut nondum consentiat homo operi exsequendo, dicitur ueniale peccatum, et est secundus motus post primitiuum, scilicet primus in numero peccatorum.

Uterque autem dicitur motus ad peccatum mortale, quia prouocat ad peccandum mortaliter, set neuter est in peccato mortali.

Cum uero primo accedit consensus, primus motus cum consensu est in peccato mortali et est mortalis, licet sit citra actum.

Dic ergo regulariter : primus motus mortalis peccati qui est in mortali peccato est mortalis, set non primus ad mortale peccatum uel qui est citra consensum, set uenialis est si cum delectatione tantum; si uero citra delectationem, non est ueniale set tantum pena.

Secundo queritur an necessitate peccet quis uenialiter.

Videtur quod non. Si enim necessitate, ergo non est homini imputandum.

E contra uidetur quod sic. Ait enim auctoritas : Nemo potest esse sine peccato, nec etiam infans unius diei; quod intelligendum est de ueniali.

Redditur. Necessitas quandoque astringit genus rei et non rem generis. Verbi gratia, necesse est hoc esse coloratum, nec tamen necesse est hoc esse album : potest enim esse nigrum; nec necesse est hoc esse nigrum : potest enim esse album uel medio colore coloratum. Sic necesse est hominem peccare aliquo ueniali, nec tamen necesse est ut peccet isto uel illo, et sic de singulis. In moralibus [*lire :* mortalibus] uero non astringitur necessitate uel ad rem generis uel ad genus rei. Unde angeli et primi parentes mortaliter peccauerunt nulla necessitate artati; et singula uenialia deputantur homini, quia libere sunt uoluntatis, non necessitatis [f. 40^{v}-41^{r}].

Duo quesita sunt. Primo utrum generaliter uerum sit quod omne peccatum sit uoluntarium.

Videtur probari quod non. Quia peccata ignorantie non sunt uoluntaria : ubi enim est ignorantia, non est uoluntas, nec quod ignoranter fit uoluntarie fit.

Originale peccatum non est uoluntarium, cum sit necessarium : necessitate enim contrahitur preter omnem contrahendi uoluntatem.

Sic quoque primi motus, cum sint necessarii, non sunt uoluntarii.

E contra probatur. Inquit autem auctoritas : Omne peccatum adeo uoluntarium quod, si non est uoluntarium, non est peccatum.

Item. Quod opus aliquod sit bonum uel malum hoc est uel ex bona uel ex mala uoluntate. Ait enim auctoritas : Affectus tuus operi tuo formam imponit. Si ergo non subest uoluntas mala,non opus est malum. Ergo opus non est peccatum nisi uoluntarium.

Redditur. Quod dicitur omne peccatum esse voluntarium legitur Augustinus retractasse; set post eam retractationem retractauit dicens : Diligenter intuenti occurret generaliter esse uerum : omne peccatum esse uoluntarium.

Set peccatum dicitur uoluntarium dupliciter; quo modo persona regalis dicitur regalis, uel quia originem trahit a regibus, licet ipsa non si rex ut Mecenas attauis edite regibus, uel persona dicitur regalis quia ipsa est rex usu regiminis. Sic quoque peccatum originale uel ignorantie uel primi motus dicitur uoluntarium, quia originem habet a mala uoluntate primi parentis, non quia presenti uoluntate contrahatur uel committatur. Adulterium uero uel aliud scienter commissum dicitur uoluntarium non solum origine quam habet a uoluntate primi parentis, sed etiam usu uel motu presentis uoluntatis. Scienter quoque, cum ipsum peccatum tunc dicitur uoluntarium uel ex uoluntate preambula prouocante ad agendum, ut quando peccando quis prius uult quod postea uult quod est quando ex deliberatione quis peccat; uel dicitur uoluntarium quia fit in uoluntate, dum uoluntas in agendo se ingerit, ut primis motibus

quos licet non preueniat deliberatio, tamen dum quis eis mouetur ingerit se delectatio et fit voluptas et uoluntas que reprimanda est ne ad actum procedat [f. 45r-45v].

Item queritur an primus motus uel transgressio sit peccatum mortale.

Videtur autem quod non. Ait enim auctoritas primos motus concupiscentie esse ueniales.

E contra docetur experientia : aliquis enim primo motu resoluitur; ergo mortaliter peccat.

Redditur. Motus dicitur primus tempore, et primus ordine nature. Quandoque autem primus tempore est cum consensu, ergo mortalis est. Set primus ordine nature est citra consensum; ergo uenialis si est cum delectatione; uel etiam nec uenialis nec mortalis si sit citra delectationem [f. 53r].

Item queritur an primi motus sint peccata.

Videtur. Inquit auctoritas : Non concupisces. Prohibentur ergo primi motus, ergo peccata sunt.

Item. Concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi lex diceret : non concupisces.

E contra. Omne enim peccatum est uoluntarium. Set primi motus sunt necessarii : loquens enim de primis motibus inquit Apostolus : Quod nolo hoc ago.

Item. Propheta : Irascimini et nolite peccare. Quod necessitatis est indulget propheta, et quod nostre uoluntatis est prohibet; iram necessariam dicit primos motus...

Redditur. Est primus motus in homine qui dicitur titillatio carnis citra delectationem, qui nobis communis est cum brutis animalibus. Hic non est peccatum unde dicitur peccator, set est peccatum et uitium, quo modo dicitur : domus peccatum habet in materia et [*lire :* id est] uitiosam habet materiam. Iste motus primus est in ordine motuum, non in ordine peccatorum; et est necessarius et ex necessitate et ineuitabile, non (in) potestate hominis; de quo dicit Apostolus : Quod nolo hoc ago; et propheta de eodem: Irascimini, indulgendo quod erat necessitatis. Est

autem secundus motus in ordine motuum, set primus in ordine peccatorum, qui est cum delectatione citra consensum. Iste uere est peccatum, set ueniale. Si uero sit cum consensu, mortale [f. 62r].

VIII. — SUMMA DITE D'ETIENNE LANGTON.

Texte de *Bamberg 136* (Q. VI. 50), f. 42rb-42va, ms du XIIIe s.

Sequitur : Non concupisces domum proximi tui... non concupisces uxorem proximi tui... Set queritur an sic prohibeatur omnis concupiscentia.

Quod uidetur eo quod negatiua particula generalem facit exclusionem. Quod si est, ergo prohibentur primitiui motus.

Contra tamen, quoniam illi non sunt in potestate nostra : sunt enim necessitatis potius quam uoluntatis; nichil autem precipitur uel prohibetur uel consulitur quod non possit impleri. Ait enim Augustinus: anathema sit qui putat Deum aliquid precepisse quod sit impossibile. Ergo hic non prohibentur primitiui motus.

Quod concedimus de illis qui sunt primo primi; id est ante quos nulli : illi enim cum non sint nostre potestatis non constituunt hominem transgressorem. Nec etiam concupiscentia prohibetur que mater est et radix omnium huiusmodi motuum; et est pena, non culpa, pena dico que remanet in anima post baptismum. Quid ergo prohibetur? Consensus et delectatio rationis uel secundum (quosdam) sensualitas. Est enim quidam motus sensualitatis mortale peccatum, quidam autem ueniale, ut aiunt.

IX. — MAITRE GUILLAUME.

Texte de *Douai Bibl. publ. 434*, tome I, f. 14vb, ms du XIIIe s.

De primis motibus secundum magistrum Will(ermum).

Videndum est qui sint primi motus secundum rem...

Sic ergo queritur [?]. Dicit Augustinus : Desiderium omne mali malum. Set omnis primus motus est desiderium mali. Ergo malum est, et peccatum omnis primus motus...

Ad hoc nota uarios motus. Quandoque caro mouetur sine apprehensione rei exterioris per caliditatem existentem in carne. Quandoque motus incipit per sensibile exterius : cum uidet mulierem, inde relinquitur in ymaginatione, ex qua memoria et mouetur homo ad concupiscendum. Et nota quod primum mouens est sensibilitas quandoque, que est uis motiua. Sensus autem est in cognoscendo et apprehendendo, nec est uis motiua proprie.

Secundum hunc ordinem, cum caro primo mouet, dicitur primo primus motus; cum sensualitas, dicitur secundo primus. Secundum alium ordinem quo mouetur interius vel exterius, non dicitur secundo primus.

Item. Secundum Augustinum, sex sunt que hominem trahunt in peccatum : primum corruptio carnis, secundum fomes, tertium primus motus, quartum delectatio citra consensum, quintum delectatio cum consensu, sextum opus.

Ad primum obiectum de desiderio mali, nota quod aliud est desiderium, aliud appetitus. Et est talis ordo : primo est appetitus, secundo inclinatio, tertio desiderium, quarto affectus. Differentia horum sic est. Appetitus est primus motus carnis. Cum lapis est in manu, sentit manus ponderositatem; lapis enim tendit deorsum. Et quod motus est sursum uel deorsum, est desiderium in anima; et ubi desiderium, ibi sensus motiuus; ubi sensus, ibi letitia vel tristitia; et ubi letitia vel tristitia, ibi delectatio, ibi virtuosum uel uitiosum.

Appetitus ergo non est peccatum; sed desiderium mali, id est ad malum motiuum, peccatum. Nec tamen omnis primus motus peccatum; quia nec appetitus nec inclinatio peccatum est. Item nullus motus cuiuscumque uis uel potentie, nisi ueniat in cogitationem, peccatum est. Quod sic probatur; quia omne peccatum, secundum Augustinum, est uolun-

tarium; quod si non est uoluntarium, non est peccatum, sed non est uoluntarium nisi ueniat in cogitationem; ergo nullum peccatum est antequam ueniat in cogitationem; et ita non omnis motus est peccatum. Nec etiam eo quod uenit in cogitationem, peccatum est; sed necesse est uenire in cogitatiuam uoluntariam; uoluntarium autem cuius principium est in ipso cognoscente singularia in operatione. Nec etiam eo solo quod est in uoluntate, est peccatum, nisi sit in uoluntate desideratiua; desiderium autem letitia uel tristitia ubi uirtus uel uitium; et ita exigitur ut sit triste uel letum quod desideratur. Et amplius exigitur quod sit delectatio illicita, uel inordinata uel indebita.

X. — LE CHANCELIER PHILIPPE.

Texte établi d'après *Bruges Bibl. comm. 236*, f. 44rv (Bg) (XIIIe s.), *Bruxelles B. R 1801-03 (1551)*, f. 108v (Bx) (XIVe) et *Paris B. N. lat. 3146*, f. 24r-24v (P) (XIIIe s.)

Deinde queritur. Cum sit primus motus peccatum et sit in sensualitate — aliter enim non diceret Apostolus ad Rom. 7 : Quod nolo hoc ago : complectitur enim uoluntas utramque partem — potest queri utrum sit duplex sensualitas, una nobis et bestiis communis, et altera propria hominis.

Et uidetur quod duplex; quia quorum est communis potentia secundum genus aut speciem eorum communis est actus. Set actus qui est peccatum non est communis nobis et brutis. Ergo potentia non est communis. Set sensualitas in qua est primus motus qui est peccatum est illa. Ergo sensualitas quedam non est communis nobis et brutis.

Quod autem sit quedam sensualitas communis, patet ex quibusdam motibus sensualitatis. Dicit enim Augustinus quod motus sensualis qui nobis pecoribusque communis est seclusus est a ratione sapientie. Ergo aliquis est nobis et pecoribus communis. Dicit enim Augustinus de motu qui est peccatum sic : Quo modo coluber non apertis passibus set minutissimis scamarum nisibus repit, sic lubricus

deficiendi motus negligentes minutatim occupat, et incipiens a peruerso appetitu similitudinis Dei, peruenit ad similitudinem pecorum. Et ita patet quod quedam est sensualitas appropriata. Si ergo est quedam communis, quedam non communis, due erunt. Quod concedunt quidam.

Set hoc est contra Augustinum in libro 12 de Trinitate qui segregat sensualitatem a ratione, ponens eam nobis et brutis communem.

Ideo dicendum est sic, quod sicut accidit a parte apprehensiuarum sensibilium quod sensus in nobis quantum ad aliquod comprehensibile differt a sensu in brutis et ymaginatio in nobis ab ymaginatione in brutis — nam sensus, sicut dicit Philosophus, est uniuersalis et ymaginatio a qua per intellectum abstrahentem abstrahuntur species a phanstasmatibus est speciei in phantasmate quia in ipsa quasi mixta est species cum phantasmate — et hoc accidit propter ordinem quem habent uires sensibiles ad intellectum ulteriorem in quo habundamus supra bruta — qualiter enim intellectus abstraheret speciem a phantasmate nisi esset in eo prout est in ymaginatione humana; similiter quomodo abstraheretur uniuersale a sensibilibus que sensu sentiuntur nisi esset in eis secundum quemdam modum? — Quemadmodum autem est in sensu, sic accidit quantum ad sensualitatem respectu uirtutis que est ratio quod habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi. Nam sicut se habet phantasia ad intellectum, ita sensualitas ad rationem, ut supra diximus. Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium quod figurabatur per hoc quod omnia animalia erant pacata in archa Noë; et similiter in Domino nostro Iesu Christo et multo amplius. Set post corruptionem penam inflictam pro peccato primi parentis in omnes qui libidine descenderunt, facta est preter hunc ordinem et inobediens, non ex toto. Et ideo motus eius cum sint in materiam attingentem rationem, aliquo modo sunt peccata, licet uenialia; ut cum aliquis uidet mulierem mouetur ad coitum et sentit

pruritum; et iste motus, cum non adiungitur perceptio rationis aut consensus, est ueniale peccatum.

Et ita patet quia non est duplex sensualitas seu duae sensualitates in homine, set una tantum. Illa autem propter ordinem uel inordinationem quam habet ad ulteriorem potentiam que est in homine est aliquo modo perfectior; et ideo contingit in hac esse peccatum; in illa uero non...

Consequenter est illa questio qua queritur utrum potestas peccandi sit secundum rationem, et hoc utroque modo, scilicet uenialiter aut mortaliter aut uenialiter tantum in sensualitate, mortaliter in ratione.

Quod autem potestas peccandi tam uenialiter quam mortaliter sit tantum in ratione, uidetur per hoc quod cuius est mereri eius est demereri; set principium tantum et origo merendi est in ratione aut in libero arbitrio; ergo principium et origo demerendi est tantum in libero arbitrio ; set ratio peccandi est ratio demerendi; ergo ipsa est tantum in libero arbitrio uel in ratione.

Contra hoc est de sensualibus motibus qui non sunt in potestate nostra. Ea autem que rationis sunt, siue secundum superiorem partem siue secundum inferiorem, sunt in nostra potestate. Non ergo potestas peccandi residet penes rationem aut liberum arbitrium tantum.

Preterea. Ex diffinitione peccati uidetur quod tantum potestas peccandi resideat apud rationem aut liberum arbitrium. Nam peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei; uel peccatum est preuaricatio legis diuine et celestium inobedientia mandatorum. Set secundum utramque istarum diffinitionum residet potestas apud rationem aut liberum arbitrium. Ergo potestas peccandi tantum est rationis aut liberi arbitrii.

Item. Quibus non est possibilitas ad dotes anime in patria, illis non est possibilitas ad uirtutes precedentes dotes in uia; et quibus non est possibilitas ad uirtutes, illis non est possibilitas ad uitia. Set sensualitati non est potestas ad dotes in patria; ergo

nec ad peccata, ut uidetur. Ergo sensualitas non peccat etiam uenialiter.

Et dicendum est quod potestas peccandi ut subiecti in quo — et dico magis impotentiam quam potentiam — est rationis aut liberi arbitrii quantum ad mortale peccatum tantum, siue superioris siue inferioris partis. Set non sic est quantum ad peccatum ueniale; set erit rationis secundum inferiorem partem, aut potentie motiue ordinate ut subiecti in quo. Set hoc potest esse dupliciter, uel antecedenter uel consequenter. Quod si sit antecedenter, tunc erit peccatum ueniale; si consequenter, ut cum fuerit mota a ratione uel libero arbitrio, tunc erit peccatum mortale et libero arbitrio aut rationi ascribetur. Sensualitas autem, cum sit ordinata antecedenter, erit possibilis ad peccatum ueniale.

Si autem sumatur potestas que est apud originem siue primam causam efficientem peccati, tunc erit in libero arbitrio aut ratione, tam uenialis peccati quam mortalis. Et ideo cum omnes motiue uires que erant in Adam ante peccatum ordinate essent consequenter, tunc non erat peccare uenialiter set mortaliter, sicut fuit in Adam.

Ad id uero quod obicitur quod cuius est mereri eius est demereri, dicendum est quod non omnis ratio peccandi est ratio demerendi, id est auferendi meritum, set non merendi uel disponendi ad demeritum; peccato enim ueniali non aufertur meritum, set est quedam dispositio ad demeritum. Concedendum est tamen quod origo tam huius quam illius est in ratione aut libero arbitrio.

Ad id uero quod obicitur per diffinitionem peccati, dicendum est quod illa ratio peccati uel diffinitio est intellecta de mortali peccato. Eius ergo potestas secundum utrumque modum id est effectiue et subiectiue est in libero arbitrio primo.

Ad ultimum uero patet qualiter respondendum est, scilicet cum dicitur quibus non est possibilitas ad uirtutes, etc; quia hoc intelligitur de peccatis que se non compatiuntur cum uirtutibus; hec autem sunt mortalia peccata, non uenialia.

15 sensualitas] *om.* P 18-19 pecoribus] peccatoribus Bg 23 motus] modus Bg P 23 minutatim] immutatim Bg Bx 24 peruerso] paruulo Bg Bx 25 pecorum] peccatorum Bg 42 quo] qua Bg Bx 46 sensu] *om.* Bx Bg 46 sentiuntur] sequuntur Bg 47 esset] ei Bg 55 omnia] *om.* Bg Bx 59 qui] cum *add.* Bx Bg 72 qua] *om.* P 100 Item] in *add.* P 103 ad uirtutes] *om.* P 104 patria] uia Bg 125 essent] *om.* P 140 subiectue] substantiue Bg.

XI. — JEAN DE LA ROCHELLE.

Texte établi d'après *Bruges Bibl. Comm. 228*, f. 10r (B) et *Paris Maz. 984*, f. 247v (M) : mss du XIIIe s.

Dictum est de peccato ueniali in generali. Consequens est determinare in particulari et primo de primo motu. Circa quod tria queruntur : quid sit, an sit peccatum, a quo habeat esse peccatum.

[1] Primus motus sic diffinitur quod est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis tendens impetuose ad fruitionem creature delectabilis.

Per hoc quod dicitur sensualitas tangitur causa materialis siue subiectum : sensualitas enim est subiectum in quo est primus motus. Notandum tamen quod sensualitas dupliciter mouetur : aliquando enim mouetur secundum regimen rationis ad sustentationem nature, et talis motus non est inordinatus nec uituperabilis; aliquando mouetur secundum impetum fomitis et iste est primus motus de quo loquimur et est motus inordinatus. Ad differentiam ergo illius motus qui fit secundum regimen rationis ad sustentationem nature, additur : secundum impulsum fomitis, et in hoc tangitur causa efficiens. Per hoc quod sequitur : tendens impetuose notatur causa formalis que est inordinatio siue improbus impetus libidinis. Per hoc quod sequitur : ad fruitionem creature, etc., notatur causa finalis.

Quid autem sensualitas sit et quot modis dicatur, dictum est in prima diuisione uirium anime. Tamen ad presens notandum est quod sicut se habet sensus ad rationem secundum uiam cognitiuam, ita se habet sensualitas ad uim rationalem seu uoluntatem seu liberum arbitrium, quod idem est, secundum uiam motiuam. Unde sicut apprehensio

siue cognitio que est secundum sensum precedit eam que est secundum rationem, sic motus sensualitatis prior est quam motus qui est secundum uoluntatem; et ideo dictum est quod primus motus est motus sensualitatis.

Nota etiam quod sensualitas est uis sensibilis ordinate sub ratione; et ideo sensualitas est in homine solo, sensibilitas in bestiis.

Set contra predicta obicitur sic. Non solum sensualitas est corrupta, immo et ratio per peccatum originale; igitur sicut ex corruptione sensualitatis surgit primus motus qui est peccatum, sic ex corruptione rationis potest surgere primus motus qui est peccatum; ergo primus motus non est sensualitatis solum set rationis similiter.

Item. Aliquis sine deliberatione precedente et subito ex uitio rationis dubitat de articulo fidei et statim reicit. Constat quod iste motus fuit peccatum set ueniale et fuit primus motus, quia nullus alius precedit, ergo primus.

Contra. Sicut monstratum est prius, fomes est in sensualitate sicut in subiecto; ergo cum fomes sit illa corruptio originalis que est elicitiua primi motus, primus motus est in sensualitate proprie.

Respondeo sine preiudicio quod primus motus primo et principaliter sit in sensualitate, secundario uero in ratione. Nam corruptio ex qua fit primus motus ad peccatum fit a carne in sensualitatem, a sensualitate in rationem; ideo primum motiuum corruptionis quod fones dicitur est in sensualitate et secundario in ratione.

Et per hoc soluitur primum.

Ad aliud quod secundo obicit dicendum quod ille primus motus dubitationis in sensualitate est : oritur enim a fantasiis que sunt ex parte sensualitatis quibus inordinate admiscetur ratio.

[II] Sequitur an primus motus sit peccatum.

Videtur quod sic per illud Rom. VII : Quod odi malum id facio, et exponitur de primo motu. Ergo primus motus est malum quod Apostolus odit.

Aut ergo malum pene aut culpe. Si pene, ergo a Deo secundum quosdam, non ergo illud odit Apostolus. Si culpe, ergo primus motus est culpa.

Item. Glossa in eodem distinguit triplex uelle nature, gratie et uitii. Velle naturae ex se elicit motum indifferentem, uelle gratie motum meritorium semper; ergo uelle uitii semper elicit motum demeritorium. Set primus motus elicitur ex uelle uitii, quia ex fomite; ergo primus motus est demeritorius.

Item. A fine dinoscitur qualis sit motus; set primi motus finis est peccatum; ergo primus motus est peccatum.

Contra. Augustinus : Quis peccat in eo quod uitare non potest? Quasi diceret : nullus. Si ergo primus motus uitari non potest, in primo motu peccari non potest siue non peccatur.

Item. Augustinus : Si concupiscentia que preter legem nostre uoluntatis mouetur absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis.

Item. Qualiter est peccatum si non est uoluntarium, cum omne peccatum adeo uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum, sicut dicit Augustinus.

Item. Super psalmum : Irascimini et nolite peccare etc., Glossa : Quod malum est prohibet, quod necessitatis permittit. Si ergo primus motus ire sint necessitatis, nullo modo uidentur esse peccata.

Ad hoc respondent quidam distinguentes inter motum primo primum et motum secundo primum. Primo primus motus est qui repente insurgit, et quia in potestate nostra non est, peccatum non est. Secundo primus est qui post illum occurrit, et quia debebat reprimi ex quo sentiebatur primo primus, peccatum est.

Alii aliter dicunt quod omnis primus motus peccatum est, set non dicitur primus motus quousque uoluntatem attingit; motus ergo dum est in sensualitate brutali nullo modo peccatum est; set si in sensualitate humana que non est sine actu rationis peccatum est.

Alii dicunt et melius quod una est sensualitas in homine, et in ea primus motus illicite delectationis insurgens peccatum est; et illud est propter sensualis tatis ordinem ad rationem. Debet enim sensualitas subdita esse rationi et ratio domina regere eam et retrahere ab illicita uoluptate; quod quando non facit ratio, inde obmittit et peccat.

Ad obiecta ergo respondetur per interemptionem illius : primus motus uitari non potest. Non potest enim uitari uniuersaliter etsi particulariter : possumus enim uitare unumqumque, set non omnem. Exemplum : sicut iste nauta potest uitare quod aqua non intret in nauim per illud foramen uel illud, non tamen potest uitare quin per aliquod, similiter primum motum quo quis concupiscit mulierem potuit uitare, si cogitasset de Deo siue penituisset de peccatis.

Ad secundum distinguendus duplex consensus : actiuus quo consentimus ad faciendum malum opus uel bonum, et est consensus permissiuus de quo dicitur : qui tacet consentit. Primo modo consentit ratio uel uoluntas malo operi; secundo modo primo motui in hoc quod permittit eum fodere domum suam.

Et per hoc patet solutio ad tertium; nam primus motus est uoluntarius uoluntate permittente, non uoluntate mouente siue efficiente.

Ad ultimum patet solutio similiter; nam uniuersaliter primi motus necessitatis sunt, quia uitari non possunt; particulariter uero uitari possunt. Quia ergo particulariter uitari possunt, peccata sunt; quia uniuersaliter uitari non possunt, uenialia sunt et minima.

[III] Sequitur a quo habeat primus motus quod sit peccatum. Aut enim habet illud ab origine, uel a fine uel quia contra legem Dei, aut a consensu rationis.

Si ab origine, aut quia est a fomite. Contra : fomes post baptismum peccatum non est, set pena.

Si a fine, quia est ad illicitum. Ergo primus motus qui est in uxorem non est peccatum, quia ad licitum.

Contra : in primo motu non est aliqua discretio nec tunc discernit homo uxorem a non uxore; ergo si in uxorem primus motus peccatum non est, in nullo peccatum est.

Si quia contra legem Dei. Contra : Ieronimus : Anathema sit si quis dixerit Deum aliquid impossibile precepisse; eodem modo (necessarium) prohibuisse. Primum autem motum uitari est impossibile; ergo Deum primum non prohibuit. Contra : Rom. VII : Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : non concupisces; et loquitur de primo motu; ergo primus motus est in prohibitione.

Si propter consensum rationis. Contra : primus motus contra uoluntatem rationis insurgit et tamen malum est, sicut dicit Apostolus : Quod nolo malum, hoc ago. Ergo non habet a consensu rationis quod sit peccatum.

Respondeo sine preiudicio : primus motus habet esse peccatum ratione originis quia habet esse a corrupta radice scilicet a fomite; ratione finis quia tendit ad illicitum; ratione etiam modi mouendi : mouetur enim inordinate et impetuose; ratione permissionis rationis uel negligentie.

Ad aliud uero quod obicitur utrum sit in prohibitione, respondetur a quibusdam quod sic. Omne enim peccatum tam ueniale quam mortale prohibetur; set sicut est quoddam mandatum quod non potest impleri in uia, sicut dicit Augustinus, scilicet : diliges dominum Deum tuum, etc., sic etiam quedam prohibitio que in uia impleri non potest, scilicet : non concupisces, implet tamen eam secundum modum uiatoris qui post concupiscentias non uadit.

Alii dicunt solum mortale prohibitum; et tamen hec prohibitio : non concupisces ostendit primum motum esse malum. Verbi gratia : pater meus precipit michi ne sequar illum, in hoc dat michi intelligere quod sit malus; eodem modo cum dicitur : non concupisces id est ne uadas post concupiscentias tuas, ostenditur michi quod concupiscentia mala sit et motus concupiscentie.

4 peccatum] *om.* M 18 sustentationem] sustantionem B 45 similiter] *om.* B 76 motum] *om.* B 80-81 primi motus] primus M 81 peccatum] *om.* M 86 peccari] peccatum B 88 nostre] ratione B 106 aliter] *om.* B 115 ordinem] ordinationem B 117 uoluptate] uoluntate M 118 inde] *om.* B 123 sicut] si M 125 quin] *om.* B 129 distinguendus] dicendum B 129 duplex] est *add.* B 134 in] secundum B 137 motus] *om.* B 149 aut] ut B 158 necessarium] *om.* BM 169 habet esse] est B 177 prohibetur] est prohibitum M 187 in] et B.

XII. — ODON RIGAUD.

Texte établi d'après *Troyes 825*, f. 103v (T), *Bruges Bibl. comm. 208*, f. 277r (Bg) (ms du XIIIe s.) et *Bruxelles B. R. 11614 (1542)*, f. 103v (Bx); ms du XIVe s.

Primo queritur utrum peccatum sit in sensualitate. Circa primum sic. Dicit Augustinus XII de Trinitate, et habetur in littera : Carnalis seu sensualis motus nobis et pecoribus communis est. Set in peccato discrepamus a brutis, quia bruta non possunt peccare. Ergo peccatum non est in ea parte que communis est nobis et brutis.

Item. Meritum et demeritum habent oppositionem. Set omne meritum est circa rationem. Ergo omne demeritum. Ergo omne peccatum habet esse in ratione, et nullum est in sensualitate.

Contra. Primi motus ad illicitum sunt peccata. Set illi sunt in sensualitate. Ergo sensualitas est peccati subiectum.

Item. Magister in littera, capitulo : Nunc superest : si in motu sensuali tantum illecebra teneatur, ueniale tantum ac leuissimum est peccatum. Ergo aliquod peccatum, quamuis leuissimum, potest esse in sensualitate.

Responsio. Dicendum est ad hoc quod sensualitas in nobis potest esse subiectum peccati. Hoc autem duobus modis potest intelligi : uno modo distinguendo a parte sensualitatis, alio modo a parte peccati. A parte sensualitatis; quia sensualitas potest dupliciter considerari : aut in se, aut in quantum ordinabilis est a ratione siue sub ratione. Loquendo de ipsa in se, sic communicamus eam cum brutis; et hoc modo non dicitur esse subiectum peccati. Et sic procedit ratio ad primam partem. Alio modo consideratur in quantum ordinabilis ad rationem; et hoc modo

potest esse in ipsa motus inordinatus; et iste est peccatum. Et sic procedunt rationes ad secundam partem. Hoc autem modo non est in brutis, et ideo non potest esse in sensualitate brutorum inordinatus motus.

Et ita patent rationes ad utramque partem, quia demeritum non ponitur in ea absolute. Potest tamen et aliter dici de merito, quia ueniale peccatum non est demeritum, set solum dispositio ad demeritum.

Aliter respondetur, distinguendo a parte peccati; quia in peccato duo sunt : actus scilicet et inordinatio. Dico ergo quod peccatum aliquod ratione actus est in sensualitate, sicut patet in (primo) motu. Set inordinatio est rationis debentis ordinare, non ex debito, set ex congruo, et ideo ueniale est.

Et sic patet illud; quia rationem peccati habet ratione inordinationis; hec autem rationi imputatur; et ita omne peccatum imputatur rationi. Tamen aliquod est in sensualitate quoad actum; et sic patent rationes ad utramque partem.

Primo modo dicitur probabilius.

3 seu] et T 4 set] si T 5 discrepamus] differamus T 5 peccare] portare T 8 oppositionem] oppositum T 16 si] set Bg 16 ueniale] uegetabile T 17 ac] ad T 22 modis] *om.* Bg 23-24 alio modo..... sensualitatis] *om.* Bg 26 siue sub ratione] *om.* T 27 eam] ea T 37 non] *om.* Bg 37 ea] eo Bg 43 sicut] set Bg 43 set] sicut T 44 debentis] de bonis Bg 47 ratione] rationem Bg 49 patent] ponuntur T.

XIII. — ANONYME.

Texte de *Douai Bibl. publ. 434*, tome II f. 394r-396v.

Consequenter queritur utrum primus motus sit peccatum.

Nos sine preiudicio melioris sententie, adherentes opinioni Augustini, dicimus quod primus motus, etsi non condelectetur inferior pars rationis, peccatum est, et est stipula. Tria enim peccata assignantur ab Apostolo (stipula), fenum, lignum. Stipula est delectatio in sensualitate; fenum est delectatio in sensualitate cum condelectatione rationis; lignum est peccatum veniale quod non communicat in fide

pars rationis sensualitati, scilicet mendacium quod sit causa ioci.

Dicimus ergo quod primus motus in homine peccatum est. Et aliter, sicut dictum est, iudicandum est de motu brutali in nobis et in brutis. Nam in nobis quodammodo sensualitas rationi ordinatur.

Et ut solvantur obiecta in contrarium, dicendum est quod non sic se habet peccatum ad demeritum sicut uirtus ad meritum, quia non per omne peccatum demeremur, sicut per omnem uirtutem theologicam meremur; sed per peccatum demeremur vel disponimur ad demerendum. Primus autem motus non est peccatum per quod demeremur, sed est dispositio ad demerendum. Et quia primus motus est in anima secundum sensualitatem ordinatam quodammodo rationi; ideo primus motus peccatum uoluntarium dicitur. Scilicet dupliciter accipiendum uoluntarium. Voluntarium enim proprie dicitur cuius principium est in ipso et super quod cadit ipsa uoluntas. Aliter uoluntarium non super quod cadit uoluntas, sed dicitur uoluntarium quantum ad prohibitionem uoluntatis. Sic primus motus est peccatum uoluntarium, quia prohibere potuit uoluntas siue inferior pars rationis in particulari, licet non in uniuersali.

Consequenter queritur utrum primus motus dicatur esse peccatum eo quod exit a potentia inordinata, uel a fine eo scilicet quod tendit in illicitum, uel qua alia de causa...

Ad habendam quesitorum solutionem, notandum est quod in statu innocentie, duplex fuit debita ordinatio anime; una quantum ad suum superiorem, scilicet Deum; alia quantum ad suum inferiorem, scilicet corpus. Peccante Adam, incurrit ipsam inordinationem quantum ad suum superiorem, quia ipso peccante, non obediuit ratio suo superiori, scilicet Deo. Item incurrit inordinationem per peccatum quoad suum inferius. Nam ante peccatum inferior pars rationis omnino subdita erat superiori parti et ei obediens; et sensualitas inferiori parti. Per peccatum autem egressa est inferior pars rationis

ab imperio siue ordine superioris; et sensualitas similiter egressa est ab ordine suo, id est ab imperio inferioris partis.

Sed sciendum quod ex toto non fuit exempta inferior pars a superiori, nec sensualitas ab inferiori parte rationis; imo quoad quedam remansit subiectio sensualitatis ad inferiorem partem, et inferioris ad superiorem. Quantum autem (ad) quedam orta fuit inordinatio : ad hebreos II [*lire :* IV] super illud : uiuus sermo Dei et efficax, etc., Glossa : Spiritus id est rationalitatis, quia cognoscit Dei filius quomodo diuidatur a ratione et ipsa sensualitas, dum plus dedita infimis rebus, inferior; uel ab hiis reuocata, dignior. Egressa ergo est sensualitas ab imperio inferioris partis, sed non ex toto, quia tunc seruat sensualitas ordinem et subiecta est rationi quando ab ipsa egreditur motus qui est circa ea que necessitatis sunt; et talis est primus motus ad comedendum, et ideo peccatum non est.

Sed attendentum quod primum motum ad comedendum siue appetitum nutrimenti quandoque concomitatur primus usus comedendi siue quedam uoluptuositas; et huiusmodi primus usus siue illa uoluptuositas peccatum ueniale est, et quandoque mortale. Item cum fomite est mala consuetudo et quandoque ad comedendum, et ex illa mala consuetudine de facili insurgunt primi motus ad illicitum, et tales sunt peccata uenialia. Primos ergo motus qui sunt circa ea que necessitatis sunt concomitatur uoluptuositas; unde super illud sumenda sunt alimenta tamquam medicamenta... Sensualitas autem ordinem non seruat quando ab ipsa exit motus uoluptuosus qui est circa opus uenereum; et ideo talis motus cum delectatione exiens ab ipsa peccatum ueniale est. Nec hoc facit delectatio simpliciter, sed delectatio in hoc. Et est simile de albedine que secundum se pulcher color, et tamen in oculo indecens.

Patet ergo quod infecta fuit in concupiscibili secundum quod inclinatur ad opus uenenum [*lire :* uenereum], et non secundum quod inclinatur ad actum nutritiue.

Sed quare potius infecta fuerit uirtus (generatiua) quam nutritiua? Ratio est : sicut enim supra dictum est et hic dicit Anselmus, prohibitum fuit Ade, secundum quod erat homo, ne comederet de ligno scientie boni et mali, comedendo corrupta fuit persona Ade, et persona corrupit naturam, et iterum natura corrupta corrupit personam, et sic fuit in corruptione opus circulare, et ideo iustum fuit ut esset uindicta circularis; unde cum istius corruptionis siue feditatis non fuit uehiculum nisi uirtus generatiua, necessarium fuit ipsam infici, ut per eam infectam, sicut per carnale [*lire :* canale] quoddam et portam propaginis, flueret fetidas ipsius originalis in posteros.

Quidam ergo primus motus peccatum est ueniale. Nec hoc facit modus egrediendi a potentia; hoc enim potius signum est quam causa. Item non habet hoc a fine; quia, sicut dictum est, finem non habet, sed habet terminum; primus enim motus terminatur ad actum, qui actus est semper in peccato. Sed secundum quosdam excusatur per matrimonium; secundum autem quosdam semper peccatum, quia in illo actu totus homo absorbetur a carne, nec datur ei spiritus prophetie qui est in huiusmodi actu.

Quod iterum peccatum sit primus motus, patet secundum quod diffinitur : peccatum est priuatio modi, speciei et ordinis; peccatum mortale corruptiuum ordinis rationis ad Deum; primus autem motus qui est opus uenenum [*lire :* uenereum] est corruptiuum ordinis sensualitatis et speciei et modi ad inferiorem partem rationis. Ergo talis primus est peccatum.

Diuersa autem sunt peccatorum genera. Nam quoddam est preter rationem et preter sensualitatem, id est actum utriusque, scilicet originale peccatum. Aliud est in sensualitate preter rationem, sicut primus motus. Aliud est in sensualitate cum ratione condelectante, et tunc manducat mulier et potest esse tunc mortale uel ueniale. Nam si fuerit morosa delectatio, mortale est, si non morosa, ueniale est. Aliud peccatum est inferioris partis rationis cum superiore, et tale semper mortale est.

XIV. — ANONYME.

Texte de *Vat. lat. 781*, f. 1ra-2ra.

Queritur de primis motibus utrum sint peccata; secundo utrum sint in prohibitione et utrum ratio teneatur reprimere primos motus; tertio utrum consensus in delectationem illiciti sit ueniale uel mortale.

Circa primum obicitur. Rom. VII : Non ego operor illud, etc. Glossa : quod apostolus nolebat tamen faciebat et concupiscentia est que est in primo motu qui est ueniale peccatum.

Item. Rom. VII. In Glossa distinguitur triplex uelle, scilicet nature, gratie et uitii. Set motus non est a uelle gratie uel nature; ergo a uelle uitii. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Super prologum psalmorum dicitur quod cogitatio large sumpta complectitur tria, scilicet primum motum mentis qui est uenialis culpa; et sic primus motus est ueniale peccatum.

Item. Omnis actus siue inclinatio anime rationalis, cum est (in) illicitum, est peccatum. Primus motus sensualitatis est talis. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Galat. V : Caro concupiscit aduersus spiritum, etc. Augustinus : non nullum peccatum est cum caro concupiscit aduersus spiritum, id est anima in carne. Set tunc est ibi primus motus. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Psalmus : Irascimini et nolite peccare. Glossa : primus motus ire est uenialis culpa. Ergo est peccatum.

Item. Temptatio ab hoste id est dyabolo et est tempatio a carne. Temptatio ab hoste non est peccatum nisi consentiatur. Set illa que est a carne licet non consentiatur est peccatum, ut dicit Gregorius. Ergo cum huiusmodi temptatio dicatur primus motus, uidetur quod primus motus sit peccatum.

Item. II libro 24 dist. dicitur : Si in sensuali motu

tenetur illecebra peccati ueniale peccatum est. Ergo motus sensualis peccatum est. Et ita primi motus, ut uidetur, sunt peccata.

Item. Hugo De sacramentis : Motus inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens non solum est pena, set etiam culpa. Ex quo uidetur quod primi motus sint peccata.

Contra. Augustinus De Correptione et gratia : Nemo peccat in eo quod uitare non potest. Set primus motus non potest uitari, ut uidetur; quia super illud Irascimini, etc. dicit Glossa quod irasci qui est primus motus non est in nostra potestate. Ergo non est peccatum.

Item. Omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est peccatum [*lire :* uoluntarium] non est uoluntarium [*lire :* peccatum]. Set primi motus non sunt in uoluntate, set in sensualitate. Ergo non sunt uoluntarii. Ergo non sunt peccatum.

Item. Rom. VII : Quod nolo hoc ago, et loquitur de primo motu. Ergo non uult primum motum, et ita non est uoluntarium, quare nec peccatum.

Item. Sensualitas est communis nobis et brutis. Set secundum quod est commune nobis et brutis non est peccatum. Et ita primi motus non sunt peccata.

Item. Augustinus De ciuitate Dei : Concupiscentia que est in carne dormientis absque culpa est, quanto magis in corpore non sentientis [*lire :* consentientis]. Set non dicitur consensus in primo motu qui est in sensualitate. Ergo nec peccatum.

Item. Si primus motus ponitur esse peccatum, unde hoc habet quod sit peccatum ? Non a potentia, quoniam ipsa est bona; nec a corruptione que est pena, et ita bonum; item non a fine, quia preter intentionem fit; et ita cum non habeat comparari nisi sic uel sic, uidetur quod primus motus non sit peccatum.

Item. Dyabolus est fortior impellens quam caro; set temptatio que est a dyabolo non est peccatum ipsi temptato. Ergo similiter temptatio a carne non est peccatum; et ita nec primus motus.

Item. Queritur : ut dicitur communiter, primus motus nutritiue seu ad nutritiuam non est peccatum, sed primus motus generatiue. Unde est hoc? Si dicatur quia generatiua est magis corrupta quam nutritiua et sic motus est magis inordinatus quam nutritiue et plus tendens (in) illicitum; set obicitur quia corruptio in nobis minuit peccatum, uidetur quod ubi est maior corruptio, debet plus excusari homo et ita minus peccatum, quare motus generatiue minus debet dici peccatum quam motus nutritiue, quia magis corrupta.

Responsio. Sicut dicitur communiter, primi motus sunt peccatum et hii sunt in sensualitate et pro tanto dicuntur peccata; quia hunc motum et illum in speciali potuit preuenire ratio ne surgeret iste motus uel ille, ut patet cum iste motus carnalis siue sensualis surgit, potuit anima cogitare de alio et se occupare circa licitum et honestum. Quia ergo potuit preueniri dicitur imputari homini in peccatum. Preterea, quia talis motus tendit quantum est de se ad illicitum, quia surgit ex fomite, ideo dicitur peccatum. Et secundum hoc bene conceditur quod non omne peccatum est in ratione siue in uoluntate rationali, set potest esse ut in origine et etiam ut in subiecto in sensualitate.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum est quod licet primus motus non possit uitari qui [*lire :* quin] aliquis surgat, tamen potuit ratione [*lire :* ratio] uitare ne iste surgat, et sic in particulari potest uitari; unde cum dicitur : Nullus peccat in eo quod uitare non potest, uerum est quia nullo modo uitare potest; tamen non est uerum in eo quod aliquo modo uitari potest; et sic in particulari uitari potest primus motus, quia a ratione potest preueniri, ut dictum est.

Ad aliud dicendum quod aliquid dicitur uoluntarium dupliciter : uel a uoluntate faciente seu operante et sic primus motus non dicitur uoluntarius; et dicitur uoluntarium a uoluntate permittente et non impediente, seu a ratione non preueniente quin surgat, et sic dicitur aliquo modo uoluntarium et illo modo

dicitur peccatum. Vel ut alii dicunt dicitur uoluntarium quia tendit ad inclinandum rationem seu uoluntatem.

Ad aliud similiter patet solutio.

Ad aliud dicendum quod sensualitas in nobis dupliciter potest considerari; scilicet secundum se et sic non est in ea peccatum; uel ut est ordinata ad rationem siue ordinabilis et sic est in nobis et non in brutis et sic non est communis nobis et brutis.

Ad aliud dicendum quod duplex est consensus, scilicet uerus et interpretatiuus; uerus dicitur cum uoluntas uel ratio facit illum motum, sed dicitur interpretatiuus seu permissiuus, quia ratio non cohibet illum motum ut non surgat; sic non est sine consensu ille primus motus.

Ad aliud dicendum quod primus motus habet esse peccatum ex duobus : a parte originis quia surgit ex fomite et a parte inordinationis ad finem, quia tendit ad illicitum.

Ad aliud quod obicitur, scilicet quod illa corruptio que est origo primi motus est pena, scilicet fomes, dicendum quod licet sit pena ex illa parte qua est a peccato sicut a causa meritoria et a Deo ut a causa efficiente, tamen in se habet quamdam causalitatem ut ex ea sicut ex origine corrupta sequatur peccatum, unde primus motus non est ex illa corruptione ut est pena peccati, set potius ex ea ut est ibi causalitas seu inclinatio ad culpam, unde a potentia coniuncta cum ista radice erit motus qui est peccatum. Similiter dicitur peccatum propter inordinationem ad quam tendit.

Ad aliud dicendum quod dyaoblus temptat exterius, caro autem interius; licet ergo dyabolus, quantum est de se, sit fortior quam caro, tamen caro quoad hoc est fortior quia allicit, et est fortior propter sui coherentiam ad animam rationalem; ideo temptatio a carne dicitur esse peccatum, non tamen temptatio ab hoste.

Aliter potest dici sine preiudicio, scilicet quod non omnis motus sensualitatis qui dicitur primus motus est peccatum, immo est aliquis peccatum, aliquis non.

Et ad hoc intelligendum dicitur quod bonum apprehensum extra mouet et quoad hoc non est peccatum, quia in apprehensione rei non est peccatum, quantum est de apprehensione, quia sic est motus ad animam. Set cum est apprehensum ab anima quoad potentiam motiuam que dicitur sensualitas, potest moueri in illud apprehensum tamquam in bonum nature seu ut est ad nature sustentationem et sic ille motus non dicitur peccatum; immo delectatio que est ibi ut sic est quasi naturalis et non est peccatum; uel potest mouere ad illud apparens bonum ut in ipso delectetur et illo fruatur et sic est peccatum; primo modo non. Et, sicut quidam dixerunt, secundum hunc modum est dicere quod est primo primus qui est in sola sensualitate nec actu tendit in illicitum, nec mouetur sic anima in delectationem creature inordinatam, et talis motus non procedit ex fomite, set potius ex ipsa natura; est alius qui tendit in fruitionem creature et iste est motus inordinatus et hic est secundo primus et est senualitatis ut tendit in illicitum rationis et sic est peccatum.

Et illi qui sine distinctione dicunt primos motus esse peccatum intellexerunt de illis motibus qui tendunt in illicitum, non de hiis qui sunt sensualitatis tantum que est quasi brutalis nec attendit ordinem ad rationem, set potius respicit bonum nature. Secundum istos qui dicunt primos motus esse peccata, diffinitur primus motus sic : primos motus est sensualitatis humane secundum impulsum fomitis tendens in fruitionem creature delectabilis, et ibi tanguntur quatuor cause motuum primorum, scilicet causa materialis cum dicitur sensualitatis, quia hic est subiectum illius motus, unde est materia in qua fit; item causa efficiens cum dicitur secundum impulsum fomitis; item formalis cum dicitur tendens, set finalis cum dicitur in fruitionem creature. Et nota quod illi motus egrediuntur secundum impulsum fomitis et tendunt in illicitum, et sic sunt quasi medii inter originale et mortale, ut dicetur. Prout uero tendunt in illicitum ut in mortale, sic sunt peccata uenialia,

ut dicunt; ut autem surgunt ex originali seu ex fomite, sic sunt pena inflicta ex Dei iustitia et ex merito peccati Ade. Et nota quod licet quidam ponant duplicem sensualitatem in homine, scilicet brutalem et humanam, tamen sine preiudicio potest dici quod eadem est in re, set dicitur differre secundum rationem, quia prout ille motus est sensualitatis nec tendit in illicitum, sic dicunt quod illa est quasi brutalis non ordinabilis sub ratione, set ut motus exit ab ea ut debet ordinari ad rationem et regi a ratione et est motus tendens in illicitum, sic dicitur sensualitas humana et sic dicitur in ratione primi motus : primus motus est motus sensualitatis humane, etc.

Alia est opinio aliorum qui dicunt numquam esse peccatum in sensualitate nisi attingat rationem ut in illo bono sensibili incipiat delectari; unde cum primus motus exeat a sensualitate et est ibi delectatio sensualitatis, si uoluntas rationis non sit causa huius uel concomitans illum ut delectetur ibi, non est peccatum nec ueniale nec mortale; set ille motus tantum est in sensualitate, tamen propter colligantiam sensualitatis et rationis, uix delectatur sensualitas qui [*lire :* quin] attingat rationem ut ibi incipiat delectari. Unde dicunt quod ille motus qui tantum tenetur in sensualitate non est peccatum, nec est in potestate nostra, nec est uoluntarius uoluntate rationis, nec tenetur ratio reprimere illum motum quin surgat; quia hoc quin surgat non est in potestate rationis uel uoluntatis rationis; set quod non procedat est in potestate rationis; unde cum procedit uel a ratione causatur sic incipit esse peccatum et non prius ut dicunt, et licet primus motus aliquo modo tendat in illicitum actu uel habitu, non dicitur tamen esse peccatum, nisi cum tendit actu in illicitum, scilicet donec ueniat ad rationem, scilicet ut delectatur circa illud. Si autem hoc non dicitur proprie tendere nec ante[?] dicitur ibi esse peccatum, ut dicunt illi qui sunt de hac opinione. Secundum hoc ponitur primo primus qui non sic exit ex fomite, ut dictum est, et hic non est peccatum. Alius est qui surgit ex fomite et tendit ad illicitum et, ut dicunt communiter,

iste est peccatum ueniale et minimum. Alii dicunt quod nisi attingat partem inferiorem que aliquando uocatur ab Augustino sensualitas, non est peccatum, sicut tactum est.

Tamen alia opinio est communior et uidetur uerior.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, potest dici quod primus motus dicitur peccatum per originem et quasi per causalitatem, quia tendit, quantum est de se, ad ordinem rationis, uel tunc dicitur peccatum quando attingit rationem que delectatur, et ratione huius dicitur peccatum, non in se.

Ad aliud potest dici quod primus motus, cum non sit peccatum, non est a uelle uitii, set potius a uelle nature corrupte. Vel potest dici quod est a uelle uitii; set illud uelle uitii non dicit culpam, set potius penam; et propter hoc non oportet quod primus motus qui sic exit sit peccatum.

Ad aliud potest dici quod primus mentis appellatur cum iam attingit mentem seu rationem et sic est peccatum; aliter non.

Ad aliud dicendum quod, cum dicitur : omnis motus anime rationalis tendens in illicitum est peccatum; set ille motus dicitur anime rationalis quia attingit rationem, sic uerum est quoniam illud est peccatum. Si autem dicatur anime rationalis quia est sensualitatis, eadem est natura uel essentia cum anima rationali, tunc dicendum quod si dicitur tendens in illicitum actu inclinans rationem non reprimentem ipsum, set potius delectantem, tunc est peccatum. Si autem non attingat rationem sic, ille motus non dicitur peccatum nec sic actu inclinat ad illicitum.

Ad aliud quod dicit Augustinus : non nullum peccatum est cum anima in carne concupiscit, dici potest quod loquitur de concupiscentia que est contra spiritum, et sic cum attingit spiritum uel rationem, et sic est peccatum. Set primus motus non sic semper se habet. Vel potest dici quod cum dicit : nonnullum est peccatum etc., loquitur non ut semper, set ut in pluribus, quia propter cognitionem [*lire :* coniunctionem] anime ad carnem corruptam,

sepe fit ut cum anima concupiscit in carne et ipsa ratio uel spiritus concupiscit uel condelectatur.

Ad aliud patet responsio.

Ad aliud dicendum quod temptatio que est a carne non nominat solum primum motum in se, set ut allicit rationem; unde cum ille motus attingat rationem, sic dicitur proprie temptatio carnis, set cum non tendit actu in illicitum, non dicitur temptatio carnis, set primus motus.

Ad aliud dici potest quod illecebra peccati dicitur teneri in sensualitate prout est ibi peccatum ueniale, non quia non attingat rationem condelectantem et non statim reprimentem ne procedat; imo est ibi rationis aliqua delectatio, set pro tanto dicitur teneri in sensualitate, quia non attingit rationem ut deliberantem uel auertentem.

Ad aliud patet responsio quod Hugo loquitur de motu attingente rationem. Vel potest dici culpa quia tendit ad inclinandum rationem in culpam.

Unde sustinendo hanc opinioneum potest dici quod quando dicitur in scriptura primos motus esse peccata, non dicitur hoc per essentiam, set hoc dicitur quia habent inclinationem scilicet inclinando rationem ad delectandum. Et sic patet responsio ad obiecta.

Queritur postea utrum sint in prohibitione ipsi primi motus.

Et uidetur quod sic. Rom. VII : Quod nolo hoc ago; Glossa ibidem : nolo quod lex que quod uolo prohibet et que nolo precipit. Set cum dicit quod nolo hoc ago loquitur de primo motu ut exponitur ibi. Ergo cum quod uolo prohibet lex, uidetur quod prohibetur primus motus.

Item. Aliquod preceptum est affirmatiuum quod non potest impleri in uia; scilicet Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc. Deuter. VI. Ergo similiter debet esse preceptum negatiuum, licet non possit impleri in uia. Set istud : Non concupisces, prohibendo concupiscentiam in primo motu, non potest impleri. Ergo de hoc debet esse preceptum negatiuum, sicut de alio est preceptum

affirmatiuum. Et sic primus motus est in prohibitione.

Item. Rom. VII : Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : Non concupisces. Set constat quod apostolus bene sciebat concupiscentiam progressiuam in opus esse peccatum. Ergo loquitur de concupiscentia in primo motu. Ergo de illo loquitur lex cum dicit : Non concupisces. Ergo lex prohibet concupiscentiam quam nesciebat esse peccatum. Set hoc fuit concupiscentia primorum motuum. Ergo illi prohibentur per legem cum dicit : Non concupisces.

Item. Ibidem concupiscentiam nesciebam, etc. Glossa : Lex bona est que dum hoc prohibet omnia mala prohibet; ex quo uidetur quod primi motus prohibeantur, cum sint mali.

Item. In psalmo : Incensa igni, etc. Glossa : Due sunt porte mortis, scilicet amor male inflammans et timor male humilians. Unde omne peccatum est ex amore uel timore. Primi ergo motus ex amore procedunt male inflammante. Set iste amor prohibetur. Ergo et primi motus qui ex illo procedunt.

Item. Omne quod est contra legem Dei prohibetur. Set peccatum est dictum uel factum (uel concupitum) contra legem Dei, ut dicit Ambrosius [*lire :* Augustinus]. Ergo cum primi motus sint peccata, ut communiter dicitur, ergo sunt dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei. Set non sunt dictum uel factum. Ergo sunt concupitum contra legem Dei et ita sunt in prohibitione.

Contra. Nihil prohibetur nisi quod est in potestate nostra ut possit caueri; quia, ut dicit Ieronymus, maledictus est qui dicit Deum precipere impossibile. Set in potestate nostra non est primus motus qui surgit. Ergo non sunt in prohibitione.

Item. Ephes V : Irascimini et nolite peccare. Glossa : Ira que est primus motus permittitur que est humana temptatio. Set permissio non est nisi uenialis. Ergo non prohibetur, cum permittatur.

Item. Sensualitas non (est) subiectum uirtutis; ergo nec uitii. Set quod prohibetur est uitium. Ergo quod est in sensualitate, cum non sit uitium, non prohi-

betur. Et ita primi motus, cum sint in sensualitate, non prohibentur.

Item. Rom. VII : Concupiscentiam nesciebam, etc. Glossa : Bona est lex que omnia mortalia prohibet. Ergo ex hoc uidetur quod non prohibet uenialia. Set primi motus aut non sunt peccata, aut si sunt peccata, sunt peccata uenialia. Ergo non sunt sub prohibitione.

Item queritur utrum ratio peccat si non reprimit ipsum motum sensualitatis. Et uidetur quod sic ; quia cum inferius debeat cohiberi a suo superiori et ratio sit supra sensualitatem, uidetur quod si non reprimit inordinationem eius seu eius motum, quod peccat ipsa ratio.

Item. Superior pars rationis peccat quia non reprimit inferiorem. Ergo similiter inferior peccat quia non reprimit sensualitatem. Ergo cum primus motus surgat a sensualitate et non reprimit ratio motum illum quin surgat, ergo uidetur quod peccat ratio.

Item. Secundum Gregorium, sensualitas tenet locum mulieris et serpens locum dyaboli suggerentis, ratio autem locum uiri. Cum ergo uir teneatur reprimere mulierem et peccat si non reprimit, uidetur similiter quod si ratio non reprimat sensualitatem, ut ex ea motus inordinatus surgat, quod ipsa ratio peccet et ita primus motus sensualitatis debet imputari rationi ad peccatum.

Contra. Nullus tenetur ad impossibile. Ergo cum impossibile sit quin aliquis surgat, ratio non tenetur ad reprimendum quin primus motus surgat.

Item. Sicut dicit Augustinus in XII de Trinitate et est in secundo libro 24 dist., si inferior pars rationis consenserit ita ut sola delectatione teneatur, non uoluntate perpetrandi, sola mulier manducat, et non uir cuius auctoritate cohibetur et est ueniale peccatum. Ergo ratio delectando potest peccare uenialiter. Ergo non tenebatur motum primum reprimere, quia iam non posset peccare uenialiter.

Responsio. Secundum illos qui dicunt quod primi motus non sunt peccata, dicendum quod illi primi motus non sunt in prohibitione nec in cohibitione

secundum se; tamen secundum quod dicunt peccata, debet dici quod proprie loquendo non sunt in prohibitione, tamen possunt dici prohiberi, improprie id est cohiberi. Potest etiam dici quod aliquid dicitur dupliciter prohiberi, uel quia ex se est malum et contra legem Dei, hoc modo non prohibetur nisi mortale peccatum, et sic primi motus non sunt sub prohibitione. Aliter dicitur aliquid prohiberi non propter se, set propter illud ad quod tendit seu inclinat; et quia primus motus tendit aliquo modo ad illicitum, ideo dicitur prohiberi, non propter se, set ratione illius mali ad quod tendit; sic potest concedi quod primi motus sunt in prohibitione, set illo modo loquendi, ut dictum est.

Ad illud ergo quod primo obicitur quod dicit Glossa quod uolo prohibet, etc., sumitur hic prohibere propter illud ad quod tendit, uel sumitur prohibere pro cohibere.

Ad aliud dicendum quod non est simile de precepto affirmatiuo et negatiuo, quia affirmatiuum non obligat ad semper; unde ad plus obligat affirmatiuum quam negatiuum, unde non est simile de hoc et de illo.

Preterea illud affirmatiuum : Diliges Dominum Deum tuum, etc., aliquo modo potest impleri in uia totalitate uie; hoc autem : Non concupisces prohibendo primos motus non potest aliquo modo impleri. Preterea illud preceptum de diligendo Deum ex toto corde, etc., est de optimo ad quod ordinamur ut eo fruamur in futuro; non sic est in precepto negatiuo de non concupiscendo; propter hoc magis datum est preceptum affirmatiuum de illo quod non impletur inuia ut sciamus quo tendere debeamus; non sic autem de negatiuo. Tamen posset dici quod, ut dictum est, prohibetur concupiscentia in primo motu non in se, set ratione illiciti ad quod intendit.

Ad aliud potest dici quod Apostolus, licet sciret concupiscentiam progressiuam esse peccatum, tamen non sciebat esse tantum nisi lex diceret : Non concupisces, quia ratione probibitionis est preuaricatio et de illa mortali loquitur. Vel potest dici quod

loquitur de concupiscentia in primo motu, nec tamen propter hoc uult dicere quod talis concupiscentia que est in primo motu sit in prohibitione uel sit mortalis concupiscentia. Set per hoc dat intelligere quod, cum prohibetur concupiscentia mortalis, apparet quod primus tendens in illam mortalem ut in illicitum est peccatum; unde per prohibitionem unius concupiscentie cognoscitur concupiscentia ex qua oritur illa que prohibetur quod sit peccatum, non tamen est sub prohibitione, sicut est alia.

Ad aliud dicendum quod ille amor ex quo est primus motus non est in prohibitione, similiter nec fomes uel concupiscentia; unde soluendum est per interemptionem.

Ad aliud dicendum quod illa ratio Ambrosii [*lire* : Augustini] peccatum est dictum uel factum, etc., datur de peccato mortali; unde non est obiectio de primis motibus nec cadunt sub illa ratione peccati.

Rationes autem ad probandum quod non sunt in prohibitione concedimus.

Ad illud quod queritur postea utrum ratio peccat si non reprimit ipsum motum sensualitatis et si tenetur ipsum reprimere, dicendum secundum illos qui dicunt quod primi motus non sunt peccata, quod non tenetur reprimere nec peccat non reprimendo quin surgat, quia non est in eius potestate quin surgat aliquis. Si autem ponatur quod sunt peccatum, quia tendunt ad illicitum, tamen cum queritur an tenetur reprimere aut non, dicendum quod si loquimur de intentione peccati mortalis, tenetur reprimere ne procedat usque ad consensum rationis factum ex deliberatione. Si autem loquimur de intentione ueniali, tunc dicendum quod tenetur reprimere, ne procedat usque ad delectationem rationis, set non tenetur reprimere quod aliquis surgat, quia hoc non est in potestate rationis sic reprimere sensualitatem.

Ad illud ergo quod obicitur, dicendum quod non est simile de inferiori parte rationis respectu sensualitatis et de superiori respectu inferioris. Inferior enim pars est ordinata ad partem superiorem et ei subiecta; unde superior potest eam cohibere et infe-

rior non potest ei repugnare, unde inter ipsas est coniugium spirituale ut ipsa inferior pars sit sicut mulier per subiectionem et obedientiam, superior uero est ut uir habens auctoritatem cohibendi et regendi inferiorem. Set a parte sensualitatis non est sic; quia ex pena peccati, inflictum est ut sensualitas non sit ex toto subiecta rationi; immo repugnat ei, et ideo nec inferior potest eam ex toto cohibere quin motus aliquis surgat, nec sensualitas tenetur nec potest ei totaliter obedire. Preterea, non ita sunt unum in ratione potentie sensualitas et ratio inferior, sicut sunt unum ratio superior et inferior; quia differentia rationis inferioris et superioris non est quoad potentiam set solum quoad officia; sensualitas autem et ratio sunt diuerse potentie, unde non est simile.

Ad illud quod obicitur quod superius debet cohibere suum inferius, dicendum quod uerum est in illis in quibus superius habet plenam subiectionem sui inferioris uel in illis in quibus inferius tenetur obedire superiori.

Ad aliud dicendum quod pro tanto dicit Augustinus sensualitatem esse loco mulieris, quia mulier ad litteram non fuit eiecta de paradyso terrestri donec uir etiam comedit; similiter propter peccatum sensualitatis non dicitur homo eici de spirituali paradyso antequam ratio peccet; uel propter hanc similitudinem ut sicut per mulierem uenit peccatum ad uirum, ita per sensualitatem uenit ad rationem, tamen non propter hoc tenet sensualitas rationem mulieris quoad hoc ut sit plene subiecta rationi sicut mulier potest esse plene subiecta uiro. Secundum Augustinum uero sumitur inferior pars rationis loco mulieris et superior loco uiri et est ibi spirituale matrimonium, quia sicut uir debet cohibere uxorem ne delinquat et habet auctoritatem regendi eam et ipsa potest et tenetur ei obedire, ita superior potest et tenetur cohibere et regere inferiorem et inferior potest et tenetur ei obedire. Preterea Augustinus habuit ad hoc respectum, scilicet quando posuit inferiorem pro muliere et superiorem pro uiro, quia

uterque tam uir quam mulier eiectus fuit de paradyso, in quo datur intelligi quod pro peccato inferioris et etiam superioris potest eici homo de paradyso spirituali, quia per hoc datur intelligi quod inferior potest peccare mortaliter et superior; non sic autem pro peccato sensualitatis eicitur quis de paradyso, et propter hoc secundum Augustinum sensualitas non tenet locum mulieris.

Queritur consequenter de morosa cogitatione et de consensu in delectationem...

XV. — ANONYME.

Texte de *Paris B. N. lat. 16406*, f. 45rb-45va; (P) *Paris B. N. lat. 15272*, f. 168vb-169ra (N), mss du XIIIe s.

Set hic occasione huius (de diuisione temptationis) queritur de hoc quod dicitur in Glossa illa quod temptatio que est a carne est peccatum ueniale etsi ei non consentiatur, quia ex hoc uidetur quod possit esse aliquod peccatum inuoluntarium, quia ubi non est consensus, nec uoluntas. Set hoc est contra Augustinum dicentem in libro de uera religione : omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum.

Respondeo. Primus motus in sensualitate est peccatum. Quod sit sine consensu rationis eius in quo est uel quoad partem superiorem rationis uel quoad inferiorem, tamen ibi est consensus sensualitatis. Et est intelligendum quod sicut peccatum originale fit in nobis sine consensu nostro et solum dicitur uoluntarium ratione uoluntatis que fuit primorum parentum ad peccandum primo, similiter primi motus qui sunt in sensualitate sunt uoluntarii ab eadem uoluntate, quoniam sensualitas tunc sequitur idem ad quod erat originale. Plus tamen debet dici peccatum sensualitatis uoluntarium quam peccatum originale, quia preter consensum aut uoluntatem primorum parentum existentem ibi, est ibi consensus actualis sensualitatis ratione fomitis conformantis eum uoluntati Ade; et ex hoc accidit peccatum sensualitatis esse ueniale.

Set obicitur iuxta hoc quod positum est peccatum esse in sensualitate, quod uidetur impossibile, quia in parte communi nobis et brutis non potest esse peccatum, set anima sensibilis communis est nobis et brutis, ergo in ea non potest esse peccatum.

Respondeo. De potentia sensibili que in nobis est, est loqui dupliciter. Vel secundum naturam uel quantum est communis nobis et brutis, uel secundum respectum secundum quem est ordinata ad rationem. Et primo modo non potest in ea esse peccatum ratione predicta, set secundo modo et proprie loquendo. Primo modo dicitur sensibilitas set secundo sensualitas. Prefectior enim est sensualitas motiua in nobis secundum respectum secundum quem potest mouere rationem quam in brutis. Sicut enim cognitiua sensibilis plus habet in nobis quam in brutis, quia in brutis non potest recipere in uirtute fantastica species, ea ratione qua ordinate sunt ad rationem ut abstrahantur huiusmodi species a fantasmatibus, set in sensibili in rationalibus non solum possunt recipi huiusmodi species et conseruari, set etiam possunt ibi recipi et conseruari secundum respectum secundum quem debet ratio huiusmodi species postea abstrahere a fantasmate, similiter est ex parte motiue uel appetitiue sensibilis quod plus habet in nobis inquantum ordinatur quantum est ex parte fomitis ad mouendum partem rationis inferiorem uel superiorem ad malum quam in sensibili motiua que est in brutis.

2 Glosa illa] prima Glossa P 5 inuoluntarium] uoluntarium N 7 in libro de u. r. *om.* P. 11 consensu] sensu N 17 similiter] *om.* N 19 quoniam] quod N 20 idem ad quod] id ad N 24 sensualitatis] *om.* N 25 uoluntati] uallicita N 27 positum est] rationi tamen N 30 sensibilis] sensus P 32 sensibili] *om.* P 34 uel quantum] *om.* N 42 sensibilis] sensus P 43 recipere in] recipere P 46 sensibili] sensu N 48 respectum] *om.* N 52-53 ordinatur..... rationis] *om.* N.

XVI. — ANONYME.

Texte de *Paris B. N. lat. 16406*, f. 78va-79ra.

1 Dicto in quia ui sit primus motus tamquam in subiecto, quia in sensualitate sic uel sic considerata,

quia in inferiori parte sunt et in superiori set aliter et aliter sicut infra patebit, ideo modo queritur utrum ipsi primi motus sint peccata, et talia peccata quibus pena debeatur sicut est originale peccatum.

Et uidetur quod sit peccatum per illud quod dicitur Rom. VII....

Augustinus in libro de libero arbitrio : illud quod ingratus quisque non recte facit et quod uolens recte facere non posse [*lire :* potest] ideo dicuntur peccata quia de peccato illo libere uoluntatis originem ducunt.

Ex hiis uerbis Augustini uidetur quod omnes motus qui non sunt in nostra potestate proprie non sunt peccata, set pena peccatorum precedentium.

Alii distingunt inter motus primo primos et secundario primos. Primus motus est uitiosus qui repente surgit uelit nolit ratio, qui non est peccatum. Secundo primus est qui occurrit post illum, et iste secundus est peccatum, quia ex quo sentiebatur primus reprimi debuit proprie quousque uoluntatem attingat, quia a fine unumquodque est denominandum.

Isti autem distinguunt duplicem sensualitatem : brutalem et humanam. Primus motus in brutali nullo modo est peccatum, in humana ergo est peccatum. Nota ergo quod quidam posuerunt duas sensualitates in homine, de quibus loquitur magister in sententis : unam brutalem in qua non est peccatum primus motus, et humanam in qua primum est peccatum.

Nos uero sine preiudicio dicimus quod eiusdem sensualitatis sunt due partes, superior que consentit partibus rationis, et inferior que non consentit, set est dedita circa corpus et uires anime sensibilis, uegetabilis, maxime circa nutritiuum et generatiuum et sensus exteriores : unde Hebr. X pertingens usque ad diuisionem anime et spiritus. Glosa : Videt Dei filius quomodo sensus et ratio inter se cohereant, conueniant in aliquo uel quomodo hec et illa, id est ratio et sensualitas, in suis differentiis conueniant, dum superior differentia sensualitatis conueniat consentiendo cum differentiis rationis que sunt tres. Ex hac Glosa ponimus quod sensualitas una potentia

est habens duas facies siue partes secundum eius officia uel effectus, aut etiam duos habitus; una est sub potestate rationis, alia non, secundum quod conuertitur ad inferioria; et primo primus motus est in parte inferiori qui non est in potestate nostra; set motus qui est in parte superiori eius qui [*lire:* que] attingit rationem potest prohiberi, de quo dicit magister quod est uelle [*lire :* ueniale] leuissimum; de quo dicunt auctoritates Augustini quod non potest prohiberi. Sic ergo secundum partes, soluuntur omnia quesita; ut dicatur quod secundum partem inferiorem cum mouetur ad illicita non peccatur, quia motus ille non est in ditione rationis; set cum mouetur ad illicita secundum partem superiorem que attingit rationem et ideo potest prohiberi motus eius, qui est peccatum.

XVII. — ANONYME.

Texte de *Paris B. N. lat. 14307*, f. 204rb.

Ad questionem qua queritur utrum peccatum ueniale possit esse in sensualitate, dicendum quod sensualitas dupliciter potest considerari; uel in se uel prout ordinabilis est a ratione. Primo modo sensualitas usum habet in furiosis et communis est nobis cum brutis, et sic in ea non est peccatum. Secundo modo quia regulari habet secundum regulam iustitie, cum mouetur ad illicitum, eius deordinatio est peccatum. Si tamen queratur quomodo in ea potest esse culpa, cum in ea non sit gratia, duplex est responsio. Una est quod ipse actus substractus [*lire :* substratus] est in sensualitate, set eius deordinatio in ratione que minus cauta fuit et negligens sensualitatem reprimere, nec tamen sibi imputatur in mortale, quod ex lege coniugii non tenetur compescere eam sicut in inferiorem portionem. Set hec responsio non approbatur quia sic omne veniale esset ex obmissione potius quam ex inordinata inclinatione. Iterum quedam sunt uenialia que ratio non potest uitare, sicut dicit Augustinus. Iterum ibi est

deordinatio ubi est actus qui deordinatur, ergo si in sensualitate est actus deordinatus ibi est et deordinatio. Ideo est alius modus dicendi, quod dupliciter est loqui de peccato. Aut in quantum tenet rationem culpe et sic opponitur gratie et facit dignum uituperio et sic solum habet esse in libero arbitrio; aut inquantum tenet rationem uitii, et sic dicit deordinationem potentie respectu actus sibi debiti, et quia talis deordinatio potest esse in sensualitate, ideo et in ea potest esse peccatum.

Aliter dicitur sic. Peccatum esse in aliquo potest intelligi tripliciter : materialiter solum; materialiter et formaliter; materialiter, formaliter et causaliter. Materialiter solum habet esse in motu corporis, formaliter non nec causaliter, quia non mouetur a se et mouetur ex necessitate; materialiter et formaliter potest esse in sensualitate cum mouetur a se contra rationem cui debet obedire; materialiter, formaliter et causaliter potest esse in ratione cum mouetur inordinate et a se, cuius sit motum illicitum refrenare; et hoc habetur a Hugone, libro p. VI c. IIII : porro tres sunt motus in homine.

XVIII. — ANONYME.

Texte de *Paris B. N. lat. 16407*, f. 115v.

Queritur utrum in sensualitate possit esse peccatum.

Quod non, probo. Anselmus in libro de conceptu uirginali dicit de motibus carnis sic : Non eos sentire set eis consentire peccatum est, mortale scilicet.

Item. In eodem : si essent motus carnis peccatum, ergo bruta haberent peccatum, cum eos habeant. Set non, quia carent ratione.

Item. In eodem : omne peccatum deletur in baptismo. Ergo primi motus, si essent peccatum, delerentur in baptismo; quod falsum est. Set immo ibi delentur quantum ad reatum.

Item. Si motus sunt peccatum aut ratione eius ad quod inclinant, quod falsum est, cum ita

bene sint motus isti peccatum in conjugatis sicut in aliis; nec ratione eius a quo inclinatur scilicet a fomite, quia in baptizato fomes non est culpa, set pena.

Set dico quod peccatum non habet causam efficientem, set deficientem. Unde dico quod sunt peccatum motus carnis et a parte principii, quia sunt absque imperio rationis; et a parte finis, quia sunt ad subuertendum rationem uel ad sibi rebellandum.

Item. Isti motus pertinent ad uegetatiuam potentiam. Set uegetatiua habet partem nutritiuam et generatiuam. Set defectus quoad nutritiuam non sunt peccatum ut fames et sitis; ergo nec defeetus generatiue.

Set non est simile, quia generatiua est in determinatiua[?] parte et non agit cum necessitate, immo debet agere imperio rationis; nutritiua autem agit propter uirtutem qualitatum actiuarum et passiuarum que semper et necessario agunt, nec etiam possent cohiberi ab Adam in statu innocentie nisi ab immoderato actu; ideo necesse esset ut homo comederet ut sic famen preueniret.

Item. Isti motus sunt inuoluntarii; ergo non sunt peccatum.

Set immo sunt aliquo modo uoluntarii : uel non preueniendo scilicet per debitam carnis macerationem, uel repellendo cum insurgunt, uel quia sunt in parte illa sensuali que debet ratione cohiberi.

Contra. Augustinus 4 libro contra Julianum : Concupiscentia carnis est peccatum et pena peccati et causa.

Item. Ugo de sa(ncto Victore) : Concupiscentia carnis culpa est et pena, culpa inquantum per eam appetimus quod non debemus et quomodo non debemus.

Solutio. Motus carnis siue sensualitatis que non est ordinabilis sub ratione ut in brutis uel ad rationem ut in furiosis non sunt peccatum; set motus qui sunt in sensualitate que est ordinabilis sub ratione et ad rationem. Set isti motus possunt considerari quantum ad deformitatem uel quantum

ad actum substratum. Quod actum substratum sunt in sensualitate, set quoad deformitatem sunt in libero arbitrio quod potuit preuenire motus illos et non preuenit.

Set hoc est falsum; quia, salua ualitudine et uita, credo quod homo non potest eos abicere ut patet de Ierononimo qui duxerat tam austeram uitam et tamen conquerebatur de istis motibus.

Preterea isti motus in sensualitate sunt inordinati, quia sunt ibi preter imperium rationis; ergo ibi habent deformitatem et culpam.

Ideo dicendum quod omne peccatum quod habet rationem culpe est in libero arbitrio, set peccatum quod habet rationem uitii potest esse in aliis potentiis. Culpa enim est quando potes [*lire :* potens] uitare non uitat quod debet scilicet; ideo culpa habet esse in libero arbitrio quod est potentie libere facultas. Set uitium dicit medium inter culpam et penam quod est medium inter uoluntarium et non uoluntarium.

Ideo dico quod isti motus in sensualitate habent rationem uitii, non culpe; quia non sunt in potestate hominis; tamen habent ibi quandam deordinationem et ideo habent rationem peccati.

Queritur utrum in sensualitate possit esse mortale peccatum.

Quod sic probo. Motus concupiscentialis in principio existens in sensualitate est peccatum ueniale. Ergo cum in consummatione peccati sit motus in sensualitate, tunc erit ibi mortale.

Contra. Mortale non est sine contemptu et consensu; set hec non habent esse proprie in sensualitate.

Solutio. Actus peccati mortalis secundum ueritatem est in sensualitate, set non est ibi peccatum mortale, quia peccatum non est nisi ubi est deformitas. Ideo quia deformitas peccati mortalis non est nisi in libero arbitrio ubi est contemptus et consensus et auersio a lege Dei; ideo mortale est in libero arbitrio; motus enim attribuitur primo motori; et quia liberum arbitrium est primus motor huius deformi-

tatis que est in mortali, ideo mortale peccatum est tantum in libero arbitrio; set motus carnis quia originatur a sensualitate etians quoad suam deformitatem bene habet in sensualitate rationem peccati uenialis.

XIX. — ANONYME.

Texte de *Paris B. N. lat. 3085 A*, f. 29r, ms du XIVe s.

Illud quoque pretermittendum non est, etc. Hic queruntur quatuor : primo utrum in sensualitate possit esse peccatum. Secundo utrum in ratione. Tertio utrum in ratione inferiori possit esse peccatum mortale. Quarto utrum peccatum ueniale possit fieri mortale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis pecoribusque communis est. Si ergo in sensualitate possit inesse peccatum, poterit esse in brutis; quod est inconueniens.

Preterea. Secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod uitare non potest. Set motus sensualitatis uitare non possumus quin insurgant. Ergo in eis non peccamus.

Preterea. Peccatum et dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei. Set sensualitas non percipit legem Dei, quia tantum circa sensibilia uertitur. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

Set contra est quod dicitur Rom. VII : Quod odi malum id facio. Glosa : scilicet concupiscere. Set concupiscentia est motus sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis potest esse peccatum.

Preterea. Augustinus dicit quod non nullum uitium est cum caro aduersus spiritum concupiscat. Hoc autem est per actum sensualitatis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum.

Respondeo dicendum quod cum uoluntas sit qua peccatur et qua recte uiuitur, ut dicit Augustinus, in omni actu qui uoluntatis imperio subicitur potest

esse peccatum et meritum. Voluntatis autem imperio subduntur non solum actus exteriores membrorum, set etiam interiores motus sensibilis appetitus, licet non eodem modo. Nam membra exteriora recte obediant imperio uoluntatis, nisi sit impedimentum; set appetitus inferior indirecte inquantum scilicet per uoluntatem proponi possunt sensualitati aliqua imaginabilia que sensualitatis motum excitent uel impediant; et ideo in actibus exterioribus membrorum potest esse peccatum mortale sicut et in actu uoluntatis, set in motu sensualitatis non potest esse peccatum mortale, set ueniale tantum, quia non perfecte uoluntati obedit.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas in homine aliqualiter participat ratione inquantum rationabili uoluntati nata est obedire, non autem in brutis; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod licet motus omnes sensualitatis non sint in potestate nostra, tamen hic uel ille in potestate nostra existit; non enim possumus facere quod nullus sensualitatis motus inordinatus in nobis surgat; possumus tamen hunc uel illum impedire, quia non potest continue mentis intentio contra omnia inuigilare.

Ad tertium dicendum quod licet sensualitas legem Dei non aduertat, obedit tamen aliqualiter rationi ad quam peruenit legis preceptum; et pro tanto in sensualitate potest esse peccatum.

XX. — ANONYME.

Texte de *Vat. lat. 781*, f. 35va-36ra, ms du XIIIe s.

Secundo queritur in sensualitate possit esse peccatum.

Et uidetur quod non, quia sicut dicit Augustinus : Omne peccatum est in ratione. Set idem dicit quod sensualitas reclusa [*lire :* seclusa] est a ratione. Ergo in ea non est peccatum.

Ad idem. Si idem contrariorum non potest inesse, nec reliquuum inest, ut dicit Philosophus in

topicis. Set uirtus que est contraria uitio uel peccato non potest esse in sensualitate. Ergo nec peccatum.

Ad idem. Ubicumque est peccatum, illic potest attingere gratia. Cum igitur sensualitatem non potest attingere gratia, in ea non potest esse peccatum.

Set dicebat quod gratia attingit sensualitatem, non per essentiam, set per uirtutem.

Set contra. Virtus non potest esse sine substantia eo quod radicatur in ipsa. Ergo si sensualitas non potest attingi a gratia per essentiam, nec per uirtutem; et sic idem quod prius.

Ad idem. Dicit Anselmus de motibus peccati : Quantumcumque sentias, si non consentias, non culpa est set pena. Set in sensualitate non consensus, set tantum sensus motuum illicitorum. Ergo in ea non est peccatum.

Ad idem. Omne peccatum, sicut dicit Augustinus, est uoluntarium. Set in sensualitate non est uoluntas, set solum est in ratione. Ergo, ut dicit Philosophus, non peccatum est in sensualitate.

Ad idem. Augustinus assimilat sensualitatem serpenti. Set in serpente non fuit peccatum. Ergo nec in sensualitate.

Ad idem. Dispositio est in eo in quo est illud ad quod disponit. Set ueniale est dispositio ad mortale. Cum igitur in sensualitate non est mortale peccatum, nec ueniale erit, ita nullum erit peccatum.

Ad oppositum. Rom. VII : Quod odi malum illud facio. Glossa : idem est concupiscere sine consensu rationis. Set uir sanctus nichil odit nisi peccatum. Ergo hoc est peccatum. Set hoc est in sensualitate. Ergo in ea est peccatum.

Ad idem. Cuius est actus eius est habitus. Set appetere illicitum, quod est actus peccati, est sensualitas. Ergo in ea est peccatum.

Ad idem. Sicut dicit Augustinus, nonnullum est uitium in spirituali coniugio, cum comedit mulier, imputatur, quia sunt eiusdem nature. Set sensualitas est aliquid de natura humana. Ergo debet etiam ei imputari motus qui est in sensualitate. Ergo in ea est peccatum.

Solutio. Concedimus secundum Augustinum quod in sensualitate potest esse ueniale peccatum, set non mortale. Si enim, inquit, in sensuali motu tantum illecebra peccati teneatur, ueniale ac leuissimum peccatum est. Et hoc sic apparet; quia motus est prima dispositio in actu morali non attingens perfectam rationem boni uel mali, eo quod non detinetur circumstantiis et fine quibus perficitur ratio boni uel mali in actibus moralibus qui sunt secundum quod nos sumus domini nostrorum actuum et hoc contingit propter meditationem [*lire :* medietatem] appetitus; et quia, licet secundum ciuilem aliquis actus sit indifferens, secundum theologum tamen apud quem otiosum uerbum iudicatur esse peccatum, nullus actus est indifferens qui aliquem ordinem habet ad rationem; et ideo ille motus sensualis cum sit prima dispositio ad illicitum est peccatum ueniale, set non mortale. Veniale enim et mortale non diuidunt peccatum sicut species genus cum omnis species addat aliquid supra genus per quod confirmatur esse generis. Set ueniale nichil addit supra peccatum; immo est minimum in quo saluatur ratio peccati, cum non sit nisi dispositio ad peccatum, sicut potentia est minimum in quo saluatur ratio entis; et ideo (non) diuiditur in actum et peccatum [*lire :* potentiam] sicut genus in species; similiter nec peccatum in ueniale nec mortale, cum peccatum ueniale non participet rationem nisi sicut dispositio ad mortale.

Alia ratio assignatur; quia ratio inter omnes potentias anime maxime eleuatur a carne, et ideo propter libertatem qua potest non trahi a carne, est in ea mortale et ueniale peccatum. Nutritiua uero maxime impressa carni et ideo in ea nullo modo est peccatum propter necessitatem. Set sensualitas medio modo se habet, et ideo in ea potest esse ueniale, set non mortale : habet enim quodammodo necessitatem, id est quodammodo libertatem, sicut post patebit. Set ista ratio non dicit propter quid.

Concedinus ergo rationes que probant quod in sensualitate potest esse peccatum ueniale.

Ad illud quod primo ostenditur in contrarium, dicendum quod omne peccatum est in ratione sicut in prima causa que agit, non supposita alia causa. Non enim potest esse peccatum in non participantibus rationem; set non est proximum subiectum ratio cuiuslibet peccati, set alie uires possunt subici peccato que, licet sint secluse ab essentia rationis, tamen participant aliqualiter rationem ut persuasibiles et obaudibiles rationi sicut irascibilis et concupiscibilis, uel possunt retineri a ratione preueniente ut sensualitas.

Ad secundum dicendum quod uirtus habet perfectam rationem boni, unde contrarium est ei peccatum mortale quod habet perfectam rationem mali, quorum neutrum est in sensualitate; set motus sensualitatis qui est uitium imperfectum contrarium est alicui imperfecte dispositioni in genere boni que potest esse in sensualitate.

Ad tertium dicendum quod licet essentia gratie non attingat sensualitatem, tamen aliqua uirtus eius attingit eam, sicut cum sensualitas repletur per influentiam gratie aliquo gemitu uel dolore.

Ad quartum dicendum quod uirtus radicata in essentia non est sine essentia; set uirtus que est ab essentia potest esse sine essentia, sicut uirtus solis in istis [*lire* : suis] inferioribus.

Ad quintum dicendum quod sentire dicitur dupliciter; scilicet apprehendere speciem sensibilem et sic non est peccatum quamdiu consistit in apprehensione tantum; dicitur etiam sentire secundum appetitum immutari et hoc sufficit ad peccatum, et tale sentire potest dici consentire ab Anselmo; alioquin esset contrarius Augustino. Consensus enim siue in opus siue in delectationem non est superioris partis rationis et sic in ratione inferiori non potest esse peccatum, cum Augustinus dicat quod in ea potest esse mortale, non solum ueniale.

Ad sextum dicendum quod peccatum dicitur uoluntarium multipliciter. Dicitur enim uoluntarium supra quod expresse cadit actus uoluntatis, sicut furtum et hiis similia. Dicitur etiam uoluntarium cuius

uoluntas non fertur supra oppositum, set est [*lire :* sicut] ignorantia dicitur uoluntaria et motus sensualis quia uoluntas posset impedire unumquemque, etsi non omnes, si preueniendo ferretur in aliud. Dicitur aliquid uoluntarium uoluntate principii nature, sicut originale.

Ad septimum dicendum quod serpens non erat aliquid de natura uiri et ideo peccatum eius non imputabatur ei; set sensualitas non est extrinseca a natura hominis, unde non est omnino simile, set quantum ad ordinem progressus peccati.

Ad octauum dicendum quod quando dispositio est eadem a natura cum eo quod disponit, tunc est utrumque in eodem, sicut eadem scientia que est dispositio fit habitus; set quando est diuersa natura, sicut calor disponit ad formam ignis, non oportet; et hoc modo est hic; non enim idem ueniale erit unquam mortale.

Tertio queritur utrum primus motus sit peccatum.

Anselmus de illicitis motibus : Non sentire, set consentire peccatum est. Set in primis motibus est tantum sensus illiciti, non consensus. Ergo primi motus non sunt peccatum.

Ad idem. Actus indifferentis pars non est peccatum; pugna autem [non] est actus indifferens cuius una pars est primus motus; ergo primus motus non est peccatum.

Ad idem. Galat. V : Caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem; set concupiscentia spiritus aduersus carnem non est uirtus, ergo concupiscentia carnis aduersus spiritum non est peccatum. Tale est primus motus. Ergo non est peccatum.

Ad idem. Si primus motus est peccatum, aut ideo quia est a sensualitate, aut quia a fomite, aut quia est ad illicitum. Set non quia est a sensualitate, cum multa procedant ab ea que non sunt peccatum, ut appetitus comedendi et similia; nec secundum quia a formite a quo procedunt multa que non sunt peccata, set pene, ut fames, sitis et similia. Nec etiam quia ad

illicitum, quia in actu matrimoniali est aliquis motus tendens [?] ad illicitum, in quo tamen non potest esse peccatum. Ergo primus motus nullo modo est peccatum.

Ad idem. Dicit Anselmus loquens de primis motibus : Non in ipsis est peccatum, set in ratione ipsos consequente; et sic idem quod prius.

Preterea. Non sunt uoluntarii; ergo non est peccatum.

Ad idem. Iustitia est rectitudo uoluntatis; set in ipsis non est curuitas uoluntatis. Ergo non sunt iniustitia; ergo nec peccatum.

Ad oppositum dicit Augustinus : Si in sensuali motu tantum illecebra peccati teneatur, ueniale ac leuissimum peccatum est. Set talis est primus motus. Ergo primus motus peccatum.

Solutio. Concedimus quod primus motus peccatum est. Est enim dispositio quedam inclinans ad illicitum secundum appetitum; et ideo cum sit quoddam principium in quo moralis actus incipit cuius nos sumus domini, sortitur ex fine rationem peccati, cum morales actus determinentur in specie secundum finem et ideo cum sit ad illicitum et sit etiam in ui susceptiua peccati in quantum potest teneri per preuentum rationis, necessarium est ut sit peccatum; et non deficit a ratione peccati moralis [*lire :* mortalis] nisi quia est appetitus imperfectus, cum non sit appetibilis a propria ratione; set si perficeretur fieret mortale in hiis in quibus potest esse mortale peccatum. Quia uero manet imperfectus, leuissimus est et non eget alia satisfactione nisi ut feratur ratio in oppositum.

Quidam uero distinguunt in primis motibus et dicunt quosdam primo primos, et alios secundo primos, et primos dicunt super quos non potest ratio et hos dicunt esse peccatum. Set hoc ratione predicta uidetur non posse stare.

Ad primum ergo patet solutio per ea que dicta sunt in precedenti articulo.

Ad secundum dicendum quod pugna non est actus homogeneus, unde licet pugna sit indifferens

propter diuersitatem partium, tamen potest habere unam partem bonam ut uictoriam uel defensionem et aliam malam ut impugnationem.

Ad aliud dicendum quod uirtus dicitur perfectum in genere boni et mortale dicit perfectum in genere mali; unde sicut concupiscentia spiritus aduersus carnem qua aliquis uult debiliter bonum non est uirtus set dispositio ad uirtutem, ita concupiscentia carnis aduersus spiritum non est peccatum mortale, set tamquam dispositio ad illud et ideo est ueniale.

Ad quartum dicendum quod primus motus non est peccatum quia est a sensualitate uel a fomite, set quia est ad illicitum. Unde notandum quod in nobis sunt tria mouentia, scilicet natura, fomes, gratia. Et quandoque quodlibet eorum mouet per se, quandoque uero [a] natura mouet cum fomite simul, quandoque uero natura cum gratia; quandoque [*lire :* quando] igitur gratia tantum, est opus meritorium; similiter quando mouet et gratia et natura, sicut quando pater diligit filium suum naturali amore et ex caritate, siue natura precedat, siue caritas, set magis est meritorium si sequatur caritatem. Quando uero natura mouet cum fomite sicut in actu matrimoniali qui institutus est ad nature propagationem, potest esse dupliciter; quod fomes sequatur naturam, et sic, licet fomes moueatur ad illicitum, quia tamen ibi sequitur motum nature, non est peccatum; si uero natura sequatur motum fomitis, tunc est peccatum in actu matrimoniali, uel ueniale quando ratio non trahitur ad consensum, uel mortale quando ratio consentit.

Ad alia duo patet ergo solutio per ea que dicta sunt.

Ad ultimum dicendum quod licet primus motus non sit iniustitia, est tamen ad iniustitiam dispositio.

Quarto queritur utrum sensualitas sit curabilis. Et uidetur quod sic...

AUTOUR DE LA SOLUTION THOMISTE DU PROBLÈME DE L'AMOUR

INTRODUCTION

Le présent travail ne se présente pas comme une étude complète du problème de l'amour. Il suppose au contraire l'ensemble de la philosophie thomiste et principalement les grandes thèses nécessaires à sa solution. Il suppose notamment l'existence de l'être contingent et ses rapports avec la Cause Première, la distinction dans l'être contingent des puissances et de l'essence, la spécification des puissances par leurs objets, la distinction spécifique des puissances d'appréhension et d'appétit, le retour de l'être contingent vers la Cause Première au moyen des intermédiaires créés nécessaires à sa perfection.

Tout ceci étant admis, on se propose de préciser, d'un point de vue à la fois historique et théorique, quelques-unes des thèses classiques qui commandent de plus près la solution thomiste du problème de l'amour.

Le chapitre I a pour objet la nature de l'amour envisagé comme une modification de son sujet : la puissance affective. Comment faut-il concevoir cette modification ? Et comment l'exprimer en termes conceptuels précis ? Cette recherche se présente comme une étude de la terminologie et de la doctrine de saint Thomas lui-même aux diverses étapes de sa carrière scientifique, des Sentences à la Somme théologique.

Le chapitre II veut préciser la cause objective de cette modification affective, dire l'influence exercée par l'objet de l'amour sur la faculté qui lui correspond, exprimer avec toute la précision possible le rôle moteur du bien dans l'acte même de son appétition. Nous examinerons les solutions apportées à ce problème par les trois grands commentateurs : Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas. Nous comparerons leurs positions avec celle de leur Maître commun.

Enfin le chapitre III entreprend de préciser la nature ontologique de la similitude comme cause de l'amour.

Tandis que les chapitres I et II commentent d'un point de vue historique l'article 2 de la question 26 de la I^{a} II^{ae}, le chapitre III est un essai de commentaire théorique de l'article 3 de la question 27 du même traité de la Somme théologique.

Enfin chacune de ces trois études peut se résumer d'un seul mot, se condenser autour d'une seule notion dont elle entend préciser le sens et déterminer l'exacte valeur. Le chapitre I peut s'intituler : *coaptatio*, le chapitre II : *spiratio*, le chapitre III : *similitudo*.

Sans aller jusqu'à penser que ces trois notions expriment et contiennent toute la solution thomiste du problème de l'amour, on estime cependant qu'elles constituent d'utiles points de repère et des éléments essentiels à la bonne intelligence de la doctrine.

Il va sans dire qu'on emploie ici le mot « amour » dans l'acception générale que lui donne la philosophie ancienne et jamais dans le sens restreint des modernes romanciers et psychologues pour lesquels « amour » est l'équivalent de « passion sexuelle ».

CHAPITRE PREMIER

LA DOCTRINE DE L'AMOUR DES SENTENCES A LA SOMME THÉOLOGIQUE

I. — L'importance relative des textes.

II. — Le texte et la doctrine de : III *Sent.*, 27, I, 1.

III. — Les textes des *Questions disputées.*

IV. — La doctrine du *Contra Gentes*, IV, 19.

V. — L'exposé du *Commentaire des Noms Divins*, IV, leç. 9.

VI. — La terminologie et la doctrine de la *Somme théologique.*

Conclusion.

I. — L'importance relative des différents textes.

Le texte de beaucoup le plus important que nous fournissent les œuvres de saint Thomas touchant la doctrine de l'amour est, sans contestation possible, l'article 2 de la question 26e de la Ia IIae. L'importance toute spéciale de ce passage nous est manifestée par l'emploi fréquent fait par la Somme théologique de la doctrine qu'il expose et de la terminologie qu'il utilise (1).

Important par la place qu'il occupe dans la Somme théologique, ce texte ne l'est pas moins dans l'œuvre

(1) Citons en particulier : *Ia P.*, q. 20, a. 1, c.; q. 60, a. 1, c. — *Ia IIae*, q. 25, a. 3 et 4, c.; q. 27, a. 4, c.; q. 28, a. 6, ad 2m; q. 41, a. 1; a. 2, ad 1m; q. 56, a. 3, ad 1m; q. 62, a. 2, ad 3m; q. 70, a. 3, c. — *IIa IIae*, q. 17, a. 8, c.; q. 19, a. 9, ad 3m; q. 47, a. 1, ad 1m. La plupart de ces citations sont empruntées à la « tabula aurea », dressée par Pierre de Bergame, au mot *amor* n° 212 et 245 ; Ed. Parm., Vol. xxv, pp. 39-40. Ed. Vivès, Vol. xxxiii, pp. 70-71. Elles n'ont pas la prétention (d'ailleurs difficilement contrôlable, étant donné l'état des éditions) d'être absolument exhaustives. Elles suffisent néanmoins à prouver l'importance de la doctrine et du texte auquel il est fait renvoi.

entière de saint Thomas. Si nous le comparons aux passages parallèles nous le trouvons à la fois plus net et plus précis quant à la doctrine qu'il expose et plus soucieux des nuances nécessaires à cette exposition. C'est d'ailleurs le dernier exposé d'ensemble que le Maître nous ait laissé de cette question. C'est aussi, de tous ceux que nous possédons, le plus complet, le plus équilibré et le plus achevé. Il nous présente cette doctrine complexe de l'amour revêtue des dernières précisions que saint Thomas ait été amené à lui donner.

Nous possédons en effet d'autres textes de notre Docteur sur le même sujet. Nous les classerons d'abord en textes majeurs et en textes mineurs. Les textes majeurs nous sont fournis par :

III Sent., d. 27, q. 1, a. 1.
IV Cont. Gent., c. 19.
Comment. in Div. Nominibus, c. IV, leç. 9, *circa init.*

On peut, à bon droit, qualifier ces textes de majeurs, car dans chacun d'eux, saint Thomas reprend à nouveau, sur de nouveaux frais pourrait-on dire, le problème de l'amour. Sans doute la direction générale de sa pensée est-elle ici et là identique, son intention foncière des Sentences à la Somme n'a pas varié, il s'agit toujours pour lui de transposer en termes de philosophie aristotélicienne le phénomène original de l'amour. Plus précisément il s'agit, en s'inspirant d'ailleurs d'Aristote lui-même (1), d'utiliser la philosophie générale du mouvement pour rendre raison de ce mouvement d'un genre particulier, de cette modification d'une affectivité qui constitue l'amour. Du début à la fin de sa carrière scientifique saint Thomas n'a pas varié sur ce point. Chaque fois qu'il aborde à nouveau le problème de l'amour c'est pour le rendre intelligible à l'aide des analogies

(1) Aristote avait, en effet, écrit : τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ἢ ἐνέργεια *De Anima*, *III*, 10, 433b, 16-18. « Le moteur mû, c'est la faculté désirante (car l'animal mû est mû en tant qu'il désire et, par la suite, le désir est moteur et, d'autre part, le désir est un mouvement ou plutôt un acte) ». Texte et traduction de G. Rodier. Saint Thomas fait explicitement appel à ce texte dans son article des Sentences (*III*, 27, 1, 1), il domine entièrement la manière dont il va aborder et traiter la question.

de la *physique* aristotélicienne. Mais dans les divers exposés qu'il nous a laissés, le Docteur Commun ne se répète pas de façon identique ainsi qu'il le fait parfois lorsqu'il a trouvé l'expression adéquate de sa pensée. Sur ce point précis il semble que nous le voyons hésiter et tâtonner : si le problème est traité à plusieurs reprises dans les textes auxquels nous nous référons, il l'est chaque fois avec des précisions nouvelles parfois même toute une partie de la terminologie technique — celle des Sentences — se trouve peu à peu éliminée.

On peut ainsi parler, dans un sens restreint, mais réel, d'une certaine évolution dans la pensée de saint Thomas touchant la doctrine de l'amour (1). Cette évolution n'est pas d'ailleurs pour nous surprendre puisque sur ce point particulier saint Thomas se montre un novateur. Ni Guillaume d'Auxerre, ni saint Bonaventure, ni le Bienheureux Albert le Grand — pour ne citer que les principaux de ses devanciers — ne présentent sur cette matière, des exigences intellectuelles comparables aux siennes. Tous se contentent de données traditionnelles, de définitions plus ou moins authentiquement extraites des œuvres de Cicéron ou de saint Augustin, ou d'un appel très rudimentaire à l'expérience courante. Le premier saint Thomas entreprend d'utiliser sur ce point les concepts scientifiques du Stagirite, afin d'élaborer une doctrine philosophique de l'amour. Il n'est pas étonnant qu'il ait dû reprendre à plusieurs reprises, et avec, parfois, des variantes de détail, une pareille entreprise.

Si nous nous tenons aux textes que nous avons qualifiés de majeurs, cette évolution dans la pensée de saint Thomas ne donne lieu à aucune difficulté spéciale d'ordre historique. En effet le développement logique et technique de la pensée reproduit exactement les étapes classiques de la chronologie des écrits du Maître (2). Des Sentences au *Contra Gentes*,

(1) Cette évolution a déjà été signalée par le R. P. ROLAND-GOSSELIN : *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, dans *Rev. des sc. ph. et th.*, avril 1924, p. 164, en note.

(2) La chronologie établie par le R. P. MANDONNET nous donne les indications suivantes : *Sent.* : 1254-1256; *C. G.* : 1258-1260; *Noms Divins* : 1261. Cf. *Bibliographie thomiste*, Introduction, p. XV-XVI. Bibliothèque Thomiste, I, Kain, 1922.

du *Contra Gentes* au Commentaire des Noms Divins, de ce Commentaire à la Somme, la pensée s'enrichit, se précise et se nuance, la terminologie s'épure et se fixe.

Par contre deux des trois textes que nous qualifions de mineurs créent une difficulté d'ordre historique. En effet nous avons groupé ensemble trois textes, empruntés tous trois à des *Questions disputées*, et qui tous trois reproduisent la terminologie et la doctrine propres au Commentaire sur les Sentences.

La chose est normale pour le *de Veritate*, q. 26, a. 4, c. dont la rédaction est placée entre les Sentences et le *Contra Gentes*, mais elle étonne pour *de Spe*, a. 3, c. et *de Caritate*, a. 3, c. dont la date de rédaction est postérieure à celle de la Ia IIae de la Somme théologique (1). Comme on n'entend pas ici aborder pour elle-même cette question de la chronologie des *Questions disputées de Spe et de Caritate*, on se contente de signaler le fait et de noter le rapprochement qui s'impose entre les textes de ces *Questions* et celui des Sentences. D'ailleurs les deux passages qui font difficulté sont trop brefs et trop rapides pour que nous songions à modifier notre conclusion générale au sujet de l'évolution de la pensée de saint Thomas. Les textes majeurs, dont la chronologie est d'ailleurs mieux assurée, rendent cette évolution manifeste. Les textes mineurs du *de Spe* et du *de Caritate*, dont la date de rédaction est considérée comme moins certaine, seront analysés à leur place logique, c'est-à-dire en même temps que le texte correspondant du *de Veritate*.

II. — Le texte et la doctrine de III SENT., d. 27, q. 1, a. 1.

Les quatre textes que nous avons appelés majeurs (2) présentent, avons-nous dit, un caractère commun. Ils nous exposent une tentative spéciale, originale jusqu'à un

(1) Cf. MANDONNET, *loc. cit.*

(2) Rappelons-les une fois encore :
III Sent., d. 27, q. 1, a. 1
IV C. G., c. 19, § Quum autem.
Noms Divins, c. IV, lec. 9, *circa init.*
Ia IIae, q. 26, a. 2.

certain point, pour rendre raison du phénomène particulier de l'amour. Dans chacun d'eux, il s'agit d'une application particulière de la théorie générale du mouvement. Dès les Sentences, le parti de saint Thomas est pris et sa détermination est arrêtée; dès les Sentences, il entend définir en termes techniques cette modification affective spéciale que nous appelons l'amour. Voyons comment il procède.

La partie fondamentale de son exposé est brève : en la résumant à peine nous pouvons la transcrire en quelques lignes. Le raisonnement trouve son point de départ dans le caractère passif de l'appétit. Or, tout être passif reçoit sa perfection et sa forme de l'agent qui lui correspond. La possession de cette forme met un terme à son mouvement et lui procure un état de repos. Tel est le cas de l'intelligence qui reçoit la perfection qui lui est propre de la possession de la forme intelligible. Tel est aussi le cas de l'appétit, lorsqu'il possède la forme du bien qui est son objet. Il s'y complaît, il y adhère fixement, on dit alors qu'il l'aime. Ainsi l'amour est-il essentiellement la transformation de l'affectivité en la chose aimée *(loc. cit.*, corpus, début).

La doctrine de l'amour, telle que nous la livre le Commentaire des Sentences, est tout entière comprise dans ces quelques propositions. Les développements ultérieurs ne feront que corroborer cette position et en déduire les conséquences immédiates.

La terminologie seule est déjà significative. L'amour consiste dans la réception par l'appétit d une *forme* déterminée, analogue à celle reçue par l'intelligence dans l'acte de connaissance. Aussi l'amour est-il appelé à peu près indifféremment :

formatio : III, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2^{um}.
informatio : III, d. 27, q. 1, a. 3, ad 2^{um}.
transformatio : III, d. 27, q. 1, a. 1, c. début et fin, ad 2, 3, 4, 5.
transformatio : III, d. 27, q. 1, a. 3, ad 5^{um}.
transformatio : III, d. 27, q. 1, a. 4, ad 10^{um}.

D'ailleurs, et ceci est plus significatif encore, c'est à cette doctrine de l'amour *forme reçue* que saint Thomas fait directement appel pour expliquer la nature et les propriétés de l'amour.

1° C'est parce que l'amour suppose dans l'aimant la forme de l'aimé que celui-ci est dit lui être uni et que l'amour peut être appelé à bon droit par Denis « vis unitiva et concretiva » (III, d. 27, q. 1, a. 1, c.).

2° C'est parce que l'aimant est ainsi entitativement informé par l'aimé que toute opération qui aura pour terme l'aimé lui devient connaturelle, facile et agréable *(ibidem)*.

3° C'est parce que l'aimant possède la forme de l'aimé qu'il peut pénétrer de quelque façon en lui *(ibid., ad* 4^{um}).

4° C'est parce que l'aimant s'est ainsi revêtu de la forme de l'aimé qu'il a de quelque façon perdu sa forme propre et qu'il souffre les ardeurs de l'extase *(ibidem)*.

5° Toujours pour cette même raison, l'union entre l'aimant et l'aimé est une union absolue, du type le plus parfait qui existe, une union semblabe à celle de la matière et de la forme *(ibid., ad* 5^{um}*)*.

6° Enfin la paix, qui n'implique que le repos de l'appétit, n'est ici considérée que comme un acheminement vers l'amour. En effet, l'amour implique en plus de ce repos de l'appétit, la transformation de l'aimant en l'aimé. La paix est ainsi une étape entre le désir et l'amour (1) *(ibid.*, a. 3, ad 5^{um}).

Tout ceci nous permet de nous rendre compte de la rigueur avec laquelle saint Thomas comprend et exploite l'analogie de la forme telle qu'il l'a exposée au début du premier article de la distinction 27. S'il considère l'amour comme la réception et la possession d'une forme déterminée ce n'est pas là simple manière de parler, ce n'est pas un de ces *obiter dicta* qui échappent aux plus grands philosophes. C'est chez lui une conception bien arrêtée et qu'il entend exploiter à fond.

D'ailleurs le mot de *formatio* (avec les expressions qui en dérivent) n'est pas le seul qui soit ici employé par

(1) Il est à peine besoin de faire remarquer à quel point nous sommes loin ici de la doctrine de la Somme qui fait de la paix un effet, un effet excellent et dernier de l'amour : *II*^{a} *II*^{ae}, q. 29, passim et a. 3.

saint Thomas pour désigner l'amour. Nous trouvons aussi sous sa plume le vocable plus significatif encore de *terminatio:*

« Amor qui est terminatio appetitivi motus » (*ibid.*, a. 2, c. fin). « Amor dicit terminationem affectus » (*ibid.*, a. 3, c. et ad 1^{um}; d. 31, q. 2, a. 2, c.).

Enfin, à l'expression de *terminatio appetitus*, il nous faut joindre celle de *quietatio appetitus* qui est aussi employée aux Sentences comme significative de l'amour :

III, d. 27, q. 1, a. 3, c., ad 1^{um}; q. 2, a. 1, c. début.

Cette expression suppose toujours la même doctrine qui fait de l'amour, la réception et la possession entitative d'une forme, la perfection définitive et ultime de toute la vie affective, l'achèvement et le repos du mouvement de l'appétit.

Cette conception soulève deux difficultés spéciales dont l'examen nous permettra d'apprécier, de façon définitive, la doctrine proposée aux Sentences.

La première s'exprime de la façon suivante : si l'amour est conçu comme une perfection, un achèvement, un repos, à quel titre peut-il être principe d'autres affections ? En effet, la tradition l'affirme avec saint Augustin, « Omnis affectio ex amore est ». Saint Thomas n'ignore pas ce texte qui lui fournit son premier *sed contra* de l'art. 3, de la q. 1, d. 27 (1). Il se trouve là en face d'une donnée traditionnelle qu'il ne peut évidemment éluder. Il entend d'ailleurs tout concilier au moyen d'une des grandes thèses de l'aristotélisme : puisque c'est Aristote qui l'a engagé dans ce mauvais pas, c'est bien à lui de l'en sortir. De même, nous dit saint Thomas, que dans les mouvements de la nature tout procède d'un

(1) Il semble bien que le texte de saint Augustin auquel saint Thomas fait ici allusion soit exactement le suivant : « et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent ». *De Civitate Dei, XIV*, 9. P. L., t. 41, col. 413. Saint Bonaventure fait allusion lui aussi à ce texte dans des termes à peu près identiques à ceux qu'emploie saint Thomas; *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2; Quaracchi I, p. 197^{b}; *III Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, ad 2; Quaracchi III, p. 712^{b}. C'était évidemment un texte reçu dans les écoles et placé sous le patronage de l'évêque d'Hippone.

premier Moteur immobile, ainsi dans les affections de l'âme tout mouvement de l'appétit procède de ce premier moteur immobile d'ordre psychologique que nous avons dit être l'amour; et le saint Docteur de conclure avec sa sérénité accoutumée : « Ainsi est-il évident que l'amour est la première et la principale des affections de l'âme » (loc. cit. corps, fin).

Mais cette réponse, si ingénieuse qu'elle soit, ne permet pas d'éluder une seconde difficulté qui se présente comme d'elle-même à l'esprit. Si l'amour est une réalité psychologique si excellente et si parfaite, ne faut-il pas lui supposer toute une genèse affective; il ne peut être que le terme et l'achèvement de tout un processus psychologique. Il est impossible de passer d'un seul coup d'un état neutre d'indifférence à cette possession intime de l'aimé, à cette transformation radicale en lui.

C'est pourquoi saint Thomas considère çà et là le désir comme un amour imparfait, comme un acheminement vers l'amour parfait (III, d. 26, q. 2, a. 3, sol. 2, c.) comme le premier *mouvement* de l'appétit (*ibid.*, ad 3^{um}). Mais il est difficile de savoir s'il est partisan d'une primauté absolue du désir sur l'amour. En effet nous voyons ailleurs que si le désir des moyens est antérieur à leur amour, l'amour de la fin est antérieur au désir des moyens (III, d. 27, q. 1, a. 3, ad 1^{um}). Le désir de la fin est-il antérieur lui aussi à l'amour que l'on peut avoir pour elle ? Saint Thomas ne le dit pas, et un examen attentif des textes ne permet pas de donner une solution satisfaisante à cette question.

D'ailleurs la position de saint Thomas sur ce point n'est pas originale. Nous trouvons dans saint Bonaventure, dans les passages parallèles de son Commentaire sur les Sentences, cette même distinction de l'amour parfait et de l'amour imparfait (1). On peut à bon droit penser que le docteur dominicain s'est contenté de reproduire la distinction de son prédécesseur franciscain sans la critiquer complètement. Faisons aussi remarquer que les commentaires des Sentences, celui de saint Thomas pas plus

(1) *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3, ad 2; Quaracchi III, p. 574^{b}.

que celui de saint Bonaventure, ne contiennent un traité *ex professo* des passions. Les quelques éclaircissements qui nous sont donnés à ce sujet sont directement orientés vers l'étude des vertus théologales d'espérance et de charité, et tout engagés dans un exposé théologique d'où il est difficile d'extraire une philosophie parfaitement cohérente de la question qui nous occupe.

Pour conclure cette analyse du Commentaire sur les Sentences, on peut dire que nous nous trouvons en présence d'une première tentative de saint Thomas pour expliquer rationnellement le fait de l'amour. Cette tentative est caractérisée par un parallèle assez étroit établi entre la volonté et l'intelligence, l'acte de volonté est appelé une *informatio* : le mot *forme* est le mot important de la terminologie employée. Cette position initiale commande tous les développements ultérieurs sur la nature et les effets de l'amour, mais elle rend difficilement raison de la place occupée par l'amour dans la genèse psychologique des passions. Il semble que l'amour soit placé plutôt au terme qu'au principe de la vie affective, au moins l'amour parfait. Quant à l'amour imparfait, il semble plus ou moins se confondre avec le désir. La doctrine psychologique des passions ne semble pas parfaitement fixée et reproduit sur certains points les positions un peu floues de saint Bonaventure. Enfin l'utilisation de l'analogie aristotélicienne de la forme semble bien rigoureuse, et son emploi ne paraît pas heureux de tous points. Il paraît évident qu'au moment où il écrivait son commentaire des Sentences, saint Thomas n'avait pas encore donné à la doctrine de l'amour la cohésion et la clarté qu'elle présentera plus tard dans la Somme.

III. — **Les textes des Questions disputées.**

Nous étudions ici les trois textes que nous avons qualifiés de mineurs (1) parce que tous trois reproduisent de façon plus ou moins nette la terminologie adoptée dans les Sentences et abandonnée dans la suite. Tous portent,

(1) *De Veritate*, q. 26, a. 4, c; *de Spe*, a. 3, c; *de Caritate*, a. 3, c.

comme terme caractéristique pour désigner l'amour, le mot *forme* ou un mot dérivé de celui-là.

De plus ces textes ont ceci de commun qu'ils ne reprennent pas la question de l'amour dans son principe et de façon originale, ils paraissent moins soucieux de la traiter pour elle-même que de faire simplement allusion à une position qui a été ailleurs établie et adoptée.

1° Le *de Veritate* porte : « passio amoris qui nihil aliud est quam formatio quaedem appetitus ab ipso appetibili; unde amor dicitur unio amantis et amati » (q. 26, a. 4, c., § 1). Nous reconnaissons dans ces lignes la position des Sentences, remarquons cependant qu'une nuance est ici apportée, nuance que nous n'avions pas rencontrée dans les Sentences : l'amour est une « formatio *quaedam* ». Néanmoins, la doctrine est bien la même puisque l'union de l'aimant et de l'aimé est donnée comme la conséquence immédiate de cette formatio.

Cepenadnt si l'exposé du *de Veritate* semble bien reproduire, dans ses termes mêmes, la doctrine des Sentences touchant la nature de l'amour, la doctrine qu'il présente sur la place et le rôle psychologique de l'amour à l'origine de tout mouvement affectif est beaucoup plus explicite que la position parallèle des Sentences. Dans les Sentences il était difficile de savoir ce qui était originairement premier du désir ou de l'amour, le désir étant assimilé à un amour imparfait, ici au contraire la primauté de l'amour vis-à-vis des autres modifications affectives est affirmée avec toute la netteté désirable.

« Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum desiderium, et ultimum gaudium » (1) (*loc. cit.*). — Un autre texte marque mieux encore les rapports réciproques du désir et de l'amour : « Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris... qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectum; desideratur

(1) Nous modifions la ponctuation des éditions de Vivès et de Parme qui portent une virgule après *concupiscibilis* et n'en portent pas après *amor*.

aliquid quasi amatum » (1). — C'est là une position qui est désormais acquise et sur laquelle saint Thomas ne variera plus.

2° *Le texte de la Question disputée « de Spe » art. 3, c.* est de tous points semblable à celui du *de Veritate*, si ce n'est que là où le *de Veritate* porte *formatio*, le *de Spe* porte *informatio*; nous avons vu d'ailleurs les deux expressions employées dans les Sentences. Voici le texte : « Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum et hoc est amor qui unit amatum amanti » (2). Notons ici, comme au *de Veritate*, la présence du *quaedam*, « informatio quaedam »; notons aussi que l'union de l'aimant et de l'aimé est aussi donnée comme la conséquence directe de « l'informatio appetitus ».

Malgré ces similitudes significatives l'exposé du *de Spe* présente sur les exposés précédents une particularité très spéciale et une originalité propre. Tandis qu'aux Sentences la possession de la forme de l'aimé était considérée comme le terme dernier du mouvement de l'appétit et son repos dans une complaisance amoureuse, cette même forme est au contraire ici considérée comme le principe de tout mouvement affectif ultérieur. Ici, comme aux Sentences, c'est à l'analogie du mouvement que saint Thomas fait appel, mais au lieu que dans les Sentences l'amour était la *forme terme* du mouvement, ici il est la *forme principe* du mouvement. Aussi cette information de la faculté d'appétit n'est-elle plus comparée à l'information de la faculté intellectuelle car celle-ci procure à l'intelligence le repos et l'achèvement de sa puissance dans la possession immanente de l'intelligible. L'amour est au contraire conçu comme une réalité dynamique; s'il suppose la réception d'une forme, cette forme est analogue à la forme de *gravité* ou de *légèreté* principe du mouvement naturel. La doctrine de l'amour se rapproche davantage de la philosophie naturelle, au grand bénéfice semble-t-il de celle-là. Ainsi la place de l'amour au principe de tout mouvement affectif est nettement affirmée,

(1) *De Veritate*, q. 28, a. 4, fin.
(2) *De Spe*, a. 3, c.

et cette affirmation ressort de la doctrine elle-même comme une conclusion immédiate de l'analogie employée, c'est une propriété inhérente à la nature dynamique de l'amour.

3° Le texte du *De Caritate* est beaucoup plus bref et moins significatif (a. 3, c.). Le mot amour n'y est pas prononcé. Saint Thomas nous dit que l'objet de la volonté est sa forme, comme l'intelligible est la forme de l'intelligence : « Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus ». Ce mot *forme* qui est mis en vedette, ainsi que le parallèle établi sans précaution entre la volonté et l'intelligence font songer à la terminologie et à la doctrine des Sentences; ce texte ne nous apporte par ailleurs aucune lumière nouvelle sur la question; c'est une simple reprise, par allusion, de thèses établies et discutées ailleurs. C'est bien un texte mineur.

IV. — La doctrine du CONTRA GENTES, IV, c. 19.

Ce chapitre du *Contra Gentes* présente sur le point qui nous occupe un très particulier et très réel intérêt. Dans les textes précédemment étudiés, l'amour était comparé, nous l'avons vu, à la réception d'une *forme*, à une *informatio* de la puissance par son objet. Dans le *Contra Gentes*, saint Thomas parle encore d'une *forme* principe du mouvement affectif, mais cette forme est ici la *forme intelligible* du bien appréhendé par l'esprit. Il n'est plus question d'une forme immanente à l'appétit; les mots de *forme* et de *similitude* sont réservés pour caractériser l'opération de la faculté intellectuelle. C'est cette forme intellectuelle qui est comparée analogiquement à la forme principe du mouvement naturel. Dès lors, le mouvement psychologique de l'appétit intellectuel est nettement distingué du mouvement de l'appétit naturel. Tandis que ce dernier procède d'une forme possédée entitativement par le sujet, l'appétit intellectuel requiert à son principe une forme intentionnelle, la forme d'un autre, possédée, de façon intelligible, par la faculté de connaissance.

Dès lors aussi la notion correspondante de l'amour se

trouve heureusement modifiée. L'amour ne consiste plus dans la possession de la forme de l'aimé, dans une *informatio*, dans une *terminatio appetitus*. L'amour est appelé au contraire : *convenientia*, *inclinatio*, *proportio*, c'est ce dernier terme que paraît ici retenir de préférence saint Thomas, celui auquel il s'attache. L'amour c'est l'inclination de l'appétit vers son objet, la convenance spéciale et la proportion ultime de la tendance en acte second. Si on parle encore d'une possession effective de l'aimé par l'aimant, celle-ci n'est plus envisagée de façon statique, mais au contraire comme le point de départ d'un mouvement. Déjà dans les Sentences saint Thomas nous avait enseigné que la possession par l'aimant de la forme de l'aimé était la raison de toute opération ultérieure ayant l'aimé pour terme (1). Ici cette position est reprise et intégrée de plus près dans la doctrine générale, puisque l'amour n'est plus exactement une forme, mais le mouvement provenant de la réception antérieure d'une forme dans l'intelligence, le parallèle entre les deux facultés cesse. Seule l'activité intellectuelle est conçue sous le mode de la possession formelle d'une similitude, l'activité affective est conçue de facon toute dynamique : si l'aimant possède l'aimé, c'est à la manière dont le terme d'un mouvement est précontenu à son départ dans la proportion et l'inclination qu'il possède et qui l'oriente vers lui. Ainsi l'amour peut-il être à bon droit appelé « le principe unique et la racine commune de tous les actes de la volonté » (loc. cit. § quum autem, début).

C'est la première fois que nous voyons apparaître des expressions aussi fortes pour désigner le rôle psychologique de l'amour et son primat incontesté sur toute la vie affective. Ce fait est d'autant plus à remarquer que les expressions mêmes du *Contra Gentes* seront communément reprises dans la Somme pour exprimer la même doctrine (2).

Quant à la thèse qui sert de fondement à tout le développement du *Contra Gentes*, à savoir l'analogie établie

(1) Cf. *supra* : p. 182.

(2) Par ex. : *I*a *II*ae, q. 41, a. 2, ad 1m; q. 46, a. 1, c.; q. 62, a. 2, ad 3m; q. 70, a. 3, c. — *II*a *II*ae, q. 17, a. 8, c.; q. 19, a. 9, ad 3m; q. 47, a. 1, ad 1m.

entre la forme intentionnelle et la forme naturelle, comme points de départ du mouvement volontaire et du mouvement naturel, c'est aussi une doctrine que saint Thomas n'abandonnera plus et qu'il reprendra souvent par la suite (1). Elle deviendra classique pour marquer la distinction spécifique de l'appétition élicite et de l'appétition naturelle.

Ces considérations suffisent à marquer l'importance spéciale du texte du *Contra Gentes* auquel nous nous référons. C'est la première fois, que nous voyons l'analogie du mouvement appliquée avec autant de précision et de sagacité à la doctrine de l'amour : la première fois que saint Thomas assimile la forme du bien appréhendé à la forme principe du mouvement naturel, la première fois que saint Thomas rompant avec la terminologie employée dans les Sentences, utilise un vocabulaire nouveau, plus nuancé et plus heureux, ce qui lui permet de serrer de plus près les réalités affectives et d'en présenter une interprétation plus pénétrante et mieux liée qu'il ne l'avait fait jusqu'alors.

V. — L'exposé du Commentaire des Noms Divins; c. 4, lec. 9, § ad evidentiam autem (2).

Moins intéressant que le texte précédent dont il reproduit fidèlement la doctrine, le texte que nous allons maintenant analyser présente cependant un réel intérêt au point de vue de la terminologie dont il fait usage : c'est ici que nous rencontrons pour la première fois, le terme caractéristique de la Somme : *coaptatio*. « Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum, amor vocatur » (loc. cit.). En plus de ces expressions de *coaptatio* et de

(1) *De Malo*, q. 6, a. 1.; q. 16, a. 2, c. — *Ia P.*, q. 60, a. 1, c.; q. 78, a. 1, ad 3m. — *Ia IIae*, q. 8, a. 1, c.; q. 17, a. 8, c.; q. 26, a. 1, c. Dans le *de Spe* (a. 3, c.), la forme principe de l'appétition animale n'est pas la forme possédée par l'intelligence, mais celle possédée par l'appétit : « in appetitu animali primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum ». Nous y trouvons également la distinction entre amour parfait et amour imparfait telle qu'elle est établie aux Sentences. Il est difficile de tenir ce texte pour postérieur à celui du *Contra Gentes*, d'autant qu'il paraît bien exposer *ex professo* la doctrine de l'amour.

(2) Ed. Parm., Vol. xv, p. 313. Ed. Vivès, vol. xxix, p. 451.

habitudo, nous rencontrons celles de *aptitudo*, *ordo* et *proportio* que nous avons déjà rencontrées au *Contra Gentes*. Le début de la leçon suivante (1), nous donne à deux reprises *inclinatio* qui figurait également dans le texte du *Contra Gentes*. Si l'on parle d'une certaine possession affective de l'aimé par l'aimant, il ne s'agit plus comme aux Sentences d'une « informatio appetitus », mais bien d'une « similitudo quaedam saltem proportionis ». C'est le mot et la doctrine du *Contra Gentes*.

Autre notation intéressante à la leçon 9 : si les rapports de l'appétit et de son objet sont comparés à ceux de la matière et de la forme, l'amour ici n'est plus la réception d'une forme, mais bien la proportion que la matière possède avec la forme, l'aptitude, l'ordre à la forme qui caractérisent la matière. Ce n'est là, si l'on veut, qu'une nuance, elle semble néanmoins significative du chemin parcouru et des précisions apportées à la doctrine (2).

Enfin le début de la leçon 10 oppose de façon radicale la possession de l'intelligible par la connaissance à celle de son objet par la faculté volontaire. Si les deux facultés sont mentionnées, ce n'est plus comme aux Sentences pour identifier leur mode d'activité, c'est, comme au *Contra Gentes*, pour les distinguer et les opposer l'une à l'autre (3).

Pour bref et concis qu'il soit, cet exposé du Commentaire des Noms Divins se place, ainsi que le veut la date de sa composition, entre le *Contra Gentes* dont il reprend les positions et la Somme dont il annonce d'un mot la terminologie caractéristique.

VI. — La terminologie et la doctrine de la Somme : Iª IIªe, qu. 26, a. 2.

1° *La terminologie.*

La terminologie de cet article de la Somme est particulièrement riche et complexe. Quatre vocables différents

(1) Leç. 10; Ed. Parm., p. 317; Ed. Vivès, p. 456.
(2) Lec. 9, *loc. cit.*
(3) Lec. 10, *loc. cit.*

sont utilisés tour à tour, pour rendre raison de l'action exercée par l'objet du vouloir sur la faculté. L'un, et celui qui paraît somme toute préféré, est d'ordre tout à fait général : « Amor consistit in quadam immutatione appetitus ab appetibili » (1).

L'amour est donc donné pour une certaine modification de la puissance du fait de son objet. C'est évidemment une modification caractéristique et originale telle que l'expérience intime nous la révèle avec une suffisante clarté.

Mais du point de vue philosophique, qui est celui de l'article, il faut essayer de décrire ce rôle de l'objet et en dire la nature.

Deux autres expressions sont tour à tour employées dans ce but : *coaptatio* et *complacentia*. La première transpose le phénomène en terme de « physique » aristotélicienne, la seconde le fait en terme plus psychologique. Les deux termes sont d'ailleurs équivalents quant à la réalité qu'ils entendent signifier : « quamdam coaptationem... quae est quaedam complacentia appetibilis » (2). Une équivalence analogue avait déjà été affirmée à la question précédente : « Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus est amor qui nihil aliud est quam complacentia boni » (3).

D'autres textes voisins nous fournissent les mots de :

inclinatio	Ia IIae, q. 23, a. 4, c.
convenientia	Ia IIae, q. 29, a. 2, c.
consonantia	Ia IIae, q. 29, a. 1, c.
connaturalitas	Ia IIae, q. 23, a. 4, c.; q. 27, a. 1, c.
aptitudo	Ia IIae, q. 23, a. 4, c.; q. 25, a. 2, c.
coaptatio	Ia IIae, q. 26, a. 1, c.; q. 28, a. 1, ad 2; a. 5, c.

Saint Thomas n'est pas embarrassé dans le choix de son vocabulaire technique; tous ces mots se pressent sous sa plume, souvent plusieurs sont employés à la file comme

(1) *Ia IIae*, q. 26, a. 2, fin du corps et ad 3m.
(2) *Ibid.*, corpus.
(3) *Ia IIae*, q. 25, a. 2, c

au hasard. Notons que, s'il emploie, dans ce sens, les mots de *convenientia*, *connaturalitas*, *inclinatio*, *aptitudo*, il faut prendre ces mots dans le sens fort de convenance, d'aptitude, etc... en acte second, dans leur état ultime de perfection; il ne s'agit pas d'une convenance qui se tiendrait seulement dans les lignes de la puissance et de l'*habitus*, mais d'une convenance actuelle, actuellement exercée et sentie. C'est pourquoi les mots de *coaptatio* et de *complacentia* sont peut-être les plus heureux, puisqu'ils marquent l'action même par laquelle la tendance est portée à son acte second, par laquelle elle s'exerce vis-à-vis de son objet et sous son influence. Ce sont là vraiment les expressions techniques les plus précises, qui marquent, chacune de son point de vue, en quoi consiste cette *immutatio* de la puissance telle qu'elle est produite par l'objet. Le mot *coaptatio* fait allusion à la modification entitative de l'appétit, à cette adaptation qu'il reçoit de l'objet et qui le porte à faire retour vers lui, puisque selon Aristote, qui est ici cité, « appetitivus motus circulo agitur » (1).

Le mot *complacentia* au contraire fait allusion au côté psychologique du même phénomène. Il s'agit en effet de la modification d'une puissance dont les actes sont objets de connaissance sensible ou intellectuelle, il s'agit d'une modification produite sous l'influence d'un objet connu, présent à l'esprit ou au sens. Cette réaction affective première que l'objet provoque, tombe elle aussi nécessairement dans le champ de la conscience : c'est la complaisance éveillée par l'objet, c'est le plaisir affectif éprouvé en face du bien perçu, c'est la jouissance intentionnelle et préalable de la fin. Aussi ce mot de *complacentia* est il peut-être le plus fréquemment employé. Il marque, avec sa qualité

(1) Il semble que le texte visé soit le suivant : νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, τὸ κινοῦν ὀργανικῶς ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό, οἷον ὁ γιγγλυμός, ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ'ἀρχή (*De Anima*, *III*, 10, 433^{b} 21-24). « Quant à présent pour nous borner à en parler d'une façon sommaire, nous dirons que ce qui se meut organiquement c'est la partie du corps où le commencement et la fin coïncident, comme dans le gond et l'articulation. Là en effet le convexe et le concave sont, l'un, principe, et l'autre, fin » (Texte et traduction de G. Rodier). On voit que saint Thomas cite et interprète le texte assez librement.

psychologique spéciale, le premier aspect de cette modification de l'appétit que nous appelons l'amour.

Enfin avec les expressions de *immutatio*, *coaptatio*, *complacentia*, l'article que nous étudions utilise un quatrième vocable qui marque le retour de l'appétit vers l'objet principe de la motion qu'il vient de recevoir, c'est le mot très général d'*intentio :* « appetibile movet appetitum faciens se quodammodo in ejus intentione » (1).

Le mot *immutatio* marquait, dans la modification de l'appétit, sa dépendance à l'égard de l'objet principe de cette modification, l'action de l'objet sur la puissance. Les notions de *coaptatio* et de *complacentia* expriment la nature de la modification subie, elles impliquent déjà un retour vers l'objet, envisagé non plus comme moteur, mais comme terme du mouvement de la tendance. Le mot *intentio* marque, de façon plus précise encore, ce terme objectif de la tendance, le mouvement vers l'objet, qui est lui aussi une caractéristique de l'amour. Le mot *intentio* n'est pas d'ailleurs réservé aux seules réalités affectives, l'intelligence est caractérisée elle aussi par une intentio, par une possession intentionnelle de son objet. Mais ici le même mot garde un sens dynamique plus voisin de son sens étymologique latin (2). Il ne s'agit plus comme pour l'intelligence d'une présence spirituelle et immanente de l'objet intelligible, mais d'un mouvement de la tendance vers un objet réel : « in appetibile realiter consequendum » *(loc. cit.)*. Cette tendance de l'appétit est au principe de toute l'activité du sujet, de tout le processus psychologique qu'il va mettre en œuvre pour atteindre son bien. Cette tendance actuelle de l'appétit, cette *intentio* est l'effet direct de la *coaptatio*, ou plutôt c'est la *coaptatio* elle-même envisagée par rapport à son terme et conçue comme principe de mouvement. C'est également l'effet direct de la complaisance psychologique éprouvée par le sujet à la vue de son bien, le premier mouvement tout intérieur et immanent

(1) *Loc. cit.*, corpus art.

(2) Cf. : *La notion d' « intentio » dans l'œuvre de saint Thomas*, in *Rev des sc. ph. et th.*, Juillet 1930, pp. 445-463.

à l'appétit, par lequel il se porte vers la possession réelle de celui-ci. Ainsi s'achève le cycle de l'amour et se définit sa nature complexe. La modification première de l'appétit *immutatio*, s'achève dans un retour actuel vers l'objet qui l'a provoquée. Mais, ne nous y trompons pas, il ne s'agit pas d'une série d'actions successives et réellement distinctes, c'est une seule et même réalité qui est ici envisagée dans ses différents aspects, dans les différentes relations qu'elle soutient avec l'objet qui la fait naître et la termine.

Dans la mesure où cette tendance actuelle de l'appétit se dirige vers l'objet comme vers son terme, elle est dite *intentio;* dans la mesure où elle est produite par l'objet lui-même, elle est dite *immutatio;* dans la mesure où elle consiste dans une adaptation de l'appétit, elle est dite *coaptatio* quant à sa réalité ontologique, et *complacentia* quant à son revers psychologique.

Notons pour terminer que les mots de *complacentia complacere* se trouvent déjà dans les Sentences (1), ainsi que les mots de *convenientia* et de *connaturalitas* (2). Mais ils sont loin d'être aussi fréquemment employés que dans la Somme, et surtout ils ne sont employés qu'au second plan, comme une terminologie de surcroît, alors que le premier plan est occupé par les mots de *informatio*, *terminatio*, *quietatio appetitus* qui forment vraiment la terminologie technique des Sentences. Dans la Somme un complet renversement des valeurs s'est produit; la terminologie caractéristique des Sentences est complètement abandonnée comme elle l'était déjà depuis le *Contra Gentes;* par contre la terminologie de surcroît et de seconde ligne prend dans la Somme la première place, reçoit les enrichissements et revêt les significations précises que nous avons décrites. Nous pouvons maintenant comparer les doctrines respectives des deux ouvrages.

2° *La Doctrine de la Somme.*

Dans les Sentences, l'amour est considéré comme la réception et la possession par l'appétit de la forme de

(1) Notamment : *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, c. *III*, d. 27, q. 1, a. 1, c.
(2) Notamment : *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, c.; q. 2, a. 3, q. 2, c.

l'objet aimé, de même que l'acte intellectuel suppose la réception et la possession par l'esprit de la forme intelligible de l'être connu. L'activité intellectuelle et la vie affective, au moins dans son principe qui est l'amour, sont conçues sur le même type statique : tous les effets de l'amour : union, extase, transformation de l'aimant dans l'aimé, découlent directement de cette possession d'une forme de l'aimé immanente à l'appétit. Le désir est-il antérieur à cette possession intime de l'aimé, ou suppose-t-il cette possession préalable ? Il est difficile de le savoir et la question reste obscure.

Dans la Somme au contraire, le rôle psychologique de l'amour au début et à l'origine de tout mouvement affectif est mis dans un spécial relief, et ce n'est pas là l'un des moindres mérites de cette doctrine. L'amour est conçu ici comme le premier ébranlement de la faculté en face de son objet, la « prima immutatio appetitus », le premier choc affectif, celui qui déclanche tout le reste. Il ne reste pas trace de la possession d'une forme de l'aimé immanente à l'appétit. Ce que la puissance reçoit de son objet ce n'est pas sa similitude mais seulement une adaptation actuelle, une proportion active, l'exercice déterminé de sa tendance native. L'article de la Somme reprend le mot technique du Commentaire des Noms Divins : *coaptatio* pour exprimer l'idée déjà exprimée au Contra Gentes de proportion, d'inclination actuelle.

Ainsi se marquent mieux qu'aux Sentences et l'emprise active de l'objet sur la puissance et la réaction originale de la puissance en face de son objet. Nous sentons que la nature de la puissance appétitive, à la fois active et passive, est ici serrée de plus près et exprimée avec plus de justesse. Si la volonté pâtit sous l'influence de l'objet, ce n'est pas dans le but de posséder son double à l'exemple de l'intelligence, c'est afin d'orienter activement le sujet vers lui. La nature propre de l'activité volontaire est ici nettement caractérisée par rapport et en opposition avec la nature de la faculté intellectuelle. Enfin le rôle psychologique de l'amour au principe de toute autre modification affective est ici mis en spéciale lumière. Aucun mouvement affectif vers l'objet

n'est, en effet, possible sans cette adaptation première et préalable de la puissance, sans cette première complaisance du sujet en quoi consiste le point de départ de l'amour.

Une telle doctrine fera naturellement sentir ses conséquences dans la question des effets de l'amour. Saint Thomas n'abandonne pas en effet la doctrine traditionnelle dont il s'était déjà inspiré aux Sentences. Les effets de l'amour sont, ici et là, les mêmes, mais l'explication qui en est donnée varie évidemment suivant la position adoptée au sujet de la nature de l'amour. Les solutions de la Somme sont plus nuancées que celles des Sentences, plus psychologiques et plus satisfaisantes aussi, quoique plus difficiles à saisir.

L'amour est formellement une « union » de l'aimant et de l'aimé; mais cette union n'est plus réalisée par la possession directe de la forme de l'aimé; ce n'est plus qu'une union de tendance, une impulsion affective vers le bien de l'aimé. S'il s'agit de l'amour d'amitié, nous sommes unis à l'ami parce que nous le tenons pour un autre nous-même, nous estimons et recherchons son bien à l'égal du nôtre; s'il s'agit d'un amour de concupiscence, nous tentons de nous approprier l'objet de notre désir, de le faire tout à fait nôtre. Dans l'un et l'autre cas, ce qui établit l'union c'est l'identité objective qui est mise entre notre bien et celui de l'aimé. Le réalisme objectif de l'appétit triomphe ici aux dépens de la conception subjective des Sentences (1).

Il y a cependant une union affective selon laquelle l'aimé est dans l'aimant et l'aimant dans l'aimé, une *mutua inhaesio*. Mais, ici aussi, il faut s'entendre. Si l'aimé est dans l'aimant, il y est par la complaisance qu'il prend, il y est comme une source et un principe d'actes et de sentiments affectueux, il y est comme objet stable de complaisance. Réciproquement, l'aimant est dans l'aimé en ce sens que l'aimant considère comme sien tout ce qui touche à son ami, il tient son bonheur et son malheur comme siens propres, il semble qu'il se réjouisse et se désole dans son ami tant il prend intérêt à ce qui le touche (2).

(1) *I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 1, c. et ad 2ᵐ.
(2) *Ibid.*, a. 2, c.

La même doctrine préside à la conception de l'extase comme effet de l'amour. L'extase est ici, tout simplement, le fait du réalisme objectif de l'appétit. Toute tendance affective se porte normalement sur un terme distinct du sujet lui-même. Si l'aimant est dit en extase du fait de l'aimé c'est par l'intensité avec laquelle il est affectionné au bien de l'aimé; s'il est en quelque sorte hors de lui, c'est le fait de l'intérêt qu'il porte à un être distinct de lui dont il considère les intérêts comme les siens propres. C'est bien une extase affective, au moins dans le cas de l'amour d'amitié puisque c'est dans l'aimé que se trouve toute la raison d'être du sentiment de l'aimant sans aucun retour sur lui-même (1).

Enfin le dernier article de la question marque toute l'ampleur métaphysique du dynamisme de l'amour (2). L'amour est cause de toute action d'un agent, il est au principe de tous ses actes. Si l'on compare la simplicité de cet article, la limpidité de sa doctrine avec l'article parallèle des Sentences (3), on peut mesurer tout le chemin parcouru. Ici et là, les conclusions sont les mêmes, l'amour est le premier moteur de notre vie psychologique, mais aux Sentences, pour le démontrer, il fallait faire appel à la thèse du premier moteur immobile, véritable « Deus ex machina » qui rendait raison à la fois du caractère statique et du dynamisme de l'amour. Dans la Somme une telle intervention n'est plus nécessaire. Si l'amour est au principe de tous les actes de l'agent, c'est à titre de premier ébranlement passivement subi par sa puissance affective en face de son objet, c'est à titre d'actuation première de sa tendance vers l'objet.

CONCLUSION

Cette dernière considération nous permet de conclure ce chapitre et d'amorcer le chapitre suivant. Nous venons d'étudier la réalité de l'amour dans son sujet, la puissance

(1) *Ibid.*, a. 3, c.
(2) *Ibid.*, a. 6.
(3) *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3.

affective. C'est la possession de la forme de l'aimé disaient les Sentences : c'est une proportion, une adaptation à l'aimé disent le Contra Gentes, le Commentaire des Noms Divins et de la Somme (1). Mais cette adaptation, cette proportion reçue dans la puissance est un effet de l'objet : c'est l'objet qui meut la puissance, l'attire à lui. Quelle est la nature de cette motion de l'objet ? Comment doit-on l'envisager et la situer dans une théorie générale de la causalité ? Telle est la question que nous allons maintenant envisager en nous servant des trois grands commentateurs de saint Thomas : Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas.

(1) Pour étudier de façon complète cette évolution de la pensée de saint Thomas au sujet de l'amour, il serait évidemment nécessaire d'envisager les doctrines théologiques dont l'exposé utilise la thèse philosophique de la nature de l'amour. On pense, sur de bons arguments, que l'étude comparative des questions concernant la « procession du Saint-Esprit » et la place du don de sagesse dans la théologie morale, confirme nettement la position établie ici en fonction des seuls textes philosophiques.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE L'AMOUR ET LA CAUSALITÉ FINALE

I. — La position du Cardinal Cajetan.

II. — La solution de Sylvestre de Ferrare.

III. — La doctrine de Jean de Saint-Thomas.

IV. — L'enseignement explicite de saint Thomas.

V. — Les scolastiques non thomistes et l'unité de l'école thomiste.

I. — La position du Cardinal Cajetan.

Le Cardinal Cajetan n'ignore pas la question qui nous occupe. Il y consacre un long commentaire de l'article 2 de la question 80 de la Iª Pars, dans lequel, il étudie *ex professo* la nature de l'influence exercée par l'objet sur l'appétit. L'importance de ce passage nous est révélée par la longueur du développement (nº III à X du commentaire dans l'édition léonine), par la manière dont la question est abordée et traitée, ainsi que par les références fréquentes dont cet exposé est l'objet (1).

La question est introduite dans les termes suivants : « Circa minorem dubium non parvum occurrit, an appetibile moveat appetitum in genere causae efficientis... » (2). Et d'abord on doit admettre que l'objet ne cause pas dans l'appétit quelque chose de préalable à son acte, mais l'acte lui-même. Par ailleurs, si l'appétit est une puissance passive — ce qui est enseigné explicitement par saint Thomas — Cajetan pense qu'il faut de toute nécessité conclure à une action efficiente de l'objet sur la faculté. Telle est la raison

(1) Notamment : in *I*am *P.*, q. 82, a. 4, n. II; in *I*am *II*ae, q. 1, a. 1, n. V et XI; a. 3, n. III; q. 22, a. 3, n. III.

(2) In *I*am *P.*, q. 80, a. 2, n. III.

fondamentale qui détermine la réponse affirmative qu'il donne à la question posée : an appetibile moveat appetitum in genere causae efficientis? Il répond : « Si non movet active falsum est in primis quod appetitus sit potentia passiva » (*loc. cit.*, nº III, circa finem).

D'ailleurs c'est encore à cette doctrine de la volonté puissance passive, donc exigeant un moteur de l'ordre de l'efficience, que Cajetan fera appel par la suite (1). C'est chez lui une sorte de présupposé qui commande la solution. Voyons maintenant sur quelles bases cette solution elle-même est établie.

Deux choses sont à distinguer dans l'acte de l'appétit, sa spécification et son exercice. Or comme ces deux aspects de l'acte constituent l'un et l'autre quelque chose d'original et de neuf, il leur faut à l'un et à l'autre une cause efficiente. Nous n'avons fait que traduire : « Sciendum est quod, cum in appetitione omni sint duo, scilicet exercitium ipsius et specificatio; et utrumque inveniatur per se et de novo; oportet utriusque ponere aliquam causam in genere causae efficientis; alioquin daretur aliquid aliud a Deo inventum per se et de novo absque per se efficiente; quod est impossibile omnino » (*loct. cit.*, nº VI, début). Ce texte est pour notre étude capital, car nous le verrons invoqué dans la suite, et dans sa teneur littérale, par Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas.

Les choses étant ainsi distinguées, la solution est déjà acquise. D'une part, la volonté est cause efficiente de son acte dans l'ordre de l'exercice, et cela tout le monde l'admet (*loc. cit.*, nº VI, fin); d'autre part, l'objet est de son côté cause effective de la spécification (nº VII). On ne peut, en effet, rendre raison de la spécification par l'action universelle de Dieu, Cause Première, puisqu'il s'agit de déterminer les causes secondes, les causes prochaines créées, qui président à nos actes. Par ailleurs la volonté ne peut être, par elle-même, cause de la spécification de nos actes, car s'il en était ainsi tous nos actes seraient spécifiquement identiques, au même

(1) In *I*am *II*ae, q. 1, a. 3; q. 9, a. 1, n. III.

titre que ceux qui proviennent d'un agent physique, d'une source de chaleur par exemple. D'où la conclusion : si d'une part, il faut à la spécification une cause efficiente — si d'autre part cette cause ne peut être ni Dieu, ni la volonté — il reste que l'objet seul peut remplir ce rôle : « Relinquitur igitur quod ab objecto effective sit specificatio actus ». Et plus loin : « Ergo objectum est effective specificans ipsam appetitionem » (nº VII fin). Le raisonnement paraît à Cajetan apodictique : « Nec video quomodo possit satisfaciendo responderi huic rationi » (*ibidem*). Il serait en effet insuffisant de répondre que l'objet spécifie par mode de terme, de forme et de fin; il faut à la spécification, une cause effective, une cause efficiente.

La solution, dans sa teneur générale, est claire et fort explicitement exprimée. Voyons dès maintenant les deux arguments par lesquels son auteur entend la confirmer. « Ponderandaeque potissimae sunt duae rationes ipsius » (scil. divi Thomae) — (nº X, initium). Voici ces deux raisons : l'appétit est de soi en puissance à la spécification, il ne peut donc en être l'auteur. Dès lors, ou bien il n'y a pas de cause effective à la spécification, « quod est stultum » — ou bien cette cause effective est l'objet lui-même — « quod est intentum ». — A vrai dire, cette raison n'ajoute pas grand chose à l'argumentation précédente. La seconde raison est à la fois plus originale et plus complexe. La majeure est brièvement exprimée en ces termes : « Subsistantia adjuncta alicui causae non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud ». Or le Verbe divin subsistant est considéré comme un principe actif dans la procession de l'amour. Il apparaît donc que le verbe humain « verbum cordis » — c'est-à-dire, l'objet appréhendé — est lui-même cause de l'amour selon une causalité du même type, de l'ordre de l'efficience. Voici les termes de Cajetan : « Ergo eodem genere causae, quamvis non eodem modo, causat amorem verbum cordis absolute et Verbum subsistens » (nº X).

Ces deux arguments, que nous verrons d'ailleurs repris à leur tour par les autres commentateurs, ne laissent planer aucune obscurité sur la pensée de Cajetan. Il faut cependant

étudier les choses de plus près. En effet, malgré le ton absolu et la façon rigoureuse dont il exprime sa solution, Cajetan paraît parfois moins sûr de lui et plus conscient des difficultés de sa thèse.

Écoutons-le : « Habet enim hoc difficultatem simpliciter, et in via sancti Thomae »... (nº III, initium). « In doctrina vero sancti Thomae specialiter est hoc difficile »... (nº IV, initium). « Cautum oportet esse ad intelligendum doctorum dicta, et singulariter sancti Thomae »... (nº IX, initium).

Aussi quelques réserves sont-elles apportées à la thèse. Et d'abord, celle-ci : ce rôle, d'agent, de cause effective de la spécification n'est pas, dans la pensée de Cajetan, le rôle propre de tout objet comme tel; c'est seulement le rôle de l'objet d'une puissance passive. L'objet comme tel ne connote qu'un simple rapport de causalité formelle extrinsèque avec la puissance qui lui correspond. Si l'objet de la volonté possède la valeur d'une cause active, il le doit au caractère passif de la puissance volontaire (1).

De plus, si l'objet est bien cause active de la spécification, il n'est que cause partielle de l'acte spécifié. Cajetan entend ainsi sauver la liberté de l'action volontaire et la maîtrise nécessaire de la puissance sur son acte (nº III). Si l'objet est cause partielle de l'acte il n'est que cause partielle secondaire: « Immo, si recte loquendum est, appetitus est vere causa activa; et objectum non est proprie alia causa activa, sed ipsi appetitui ratio causandi effective speciem ipsius actus » (nº VIII).

Il semble que Cajetan, conscient des difficultés que soulève sa position, essaie de dissimuler la causalité efficiente qu'il attribue à l'objet derrière celle que tous reconnaissent à la puissance. Dans un autre passage, il se montre encore plus réservé : « Quamvis amor oriatur effective a duobus, scilicet a voluntate et a re amabili cognita, sicut et verbum ab intellectu et intelligibili una cum intellectu : magna tamen differentia percipienda hic est.

(1) Cf. : In *I*am *II*ae, q. 9, a. 1, n. IV; q. 54, a. 2, n. II.

Conceptus enim producitur ab utroque, in vi unius efficientis completi, et in ratione rei; amor autem producitur a voluntate et a re amabili cognita, non ut integrantibus unum agens sed ut e diverso, ac diversis rationibus concurrentibus. A voluntate enim oritur in ratione rei, ab amabili autem in ratione cogniti : amabile autem ut cognitum amorem parit, voluntas tamen ut talis res » (1).

Ce passage est évidemment beaucoup plus satisfaisant; l'auteur s'essaie à distinguer la causalité de l'objet de celle de la puissance volontaire, néanmoins, ce sont toujours deux causalités du même genre, deux causalités « effectives ». Cajetan reste d'ailleurs fidèle à cette façon d'envisager les choses. Son commentaire sur la Iª IIªe reprendra sur ce point les positions de celui sur la Iª P. Il dira notamment : « Bonum effective causat amorem... universaliter objectum proprium cujusque actus appetitus est causa activa illius » (2).

C'est contre cette position explicite de Cajetan, contre ce rôle efficient, effectif, attribué à l'objet, que nous allons voir Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas prendre vigoureusement parti. Pour établir leurs positions respectives ils seront naturellement obligés de discuter dans le détail l'argumentation que nous venons de reproduire et d'analyser.

Notons pour terminer, que Cajetan s'abstient de tout commentaire de l'article 2 de la question 26 de la Iª IIªe. Cet article et les articles voisins n'attirent pas le moins du monde son attention. Il n'essaie pas d'accommoder avec la doctrine de l'amour telle que saint Thomas l'expose en cet endroit, sa propre position touchant l'influence de l'objet sur l'appétit. Il semble cependant qu'une confrontation s'imposait. Nous verrons, en effet, tout le parti que Jean de Saint-Thomas saura tirer de cet article du traité des passions, il l'enchâssera littéralement dans sa théorie de la causalité finale. Cajetan n'est pas soucieux d'une pareille tentative, il est vrai qu'elle

(1) In *Iam P.*, q. 27, a. 3, n. XI.
(2) In *Iam IIae*, q. 27, a. 1, n. I.

aurait peut-être présenté pour lui des difficultés toutes spéciales : « In doctrina sancti Thomae specialiter est hoc difficile ».

II. — La solution de Sylvestre de Ferrare.

Dans plusieurs passages de son Commentaire sur le *Contra Gentes*, Sylvestre de Ferrare pose en termes excellents le problème général de l'influence de l'objet sur la volonté. Il s'attache surtout à distinguer, en termes très nets, le processus de l'acte intellectuel de celui de l'acte volontaire.

Ainsi, après nous avoir exposé la doctrine traditionnelle selon laquelle l'existence intentionnelle de l'objet dans l'intelligence est la condition requise pour qu'il puisse mouvoir la volonté, le Ferrarais ajoute : « Sed tamen cavendum ne existimetur per hoc oportere voluntatem ipsam suum objectum cognoscere ad hoc ut in illud inclinetur... Hoc enim verum non est : cum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiva. Sed cum voluntas in eadem essentia animae cum intellectu radicetur; et voluntas ipsa non sit proprie volens et appetens sed *homo* per voluntatem in appetibile inclinetur : oportet quidem ut ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc ut ejus operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate. Idcirco intellectum proponere objectum voluntati et praesentare, non est illi cognoscendum objicere sed illud in tali conditione ponere ut in eo qui habet tale appetibile secundum illud esse intentionale, sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis, appetenti per tale esse intentionale repraesentatum»(1).

Il est difficile de mieux marquer à la fois la distinction des deux puissances, intelligence et volonté, ainsi que leur mutuelle involution dans le sujet. La finale semble surtout à retenir : « illud (objectum) in tali conditione ponere ut in eo qui habet tale appetibile secundum esse intentionale sequatur inclinatio voluntatis... ».

(1) In I *Cont. Gent.*, c. 44, n. V, 2.

Ce simple exposé général du problème nous place déjà très loin de la position qu'avait adoptée Cajetan. D'ailleurs cette divergence des deux esprits ne fera que s'accroître. D'où vient en effet, que l'objet possède un tel pouvoir sur la volonté, est-ce en raison d'une action efficiente de l'objet qui aurait pour effet l'actuation de la volonté? Sylvestre de Ferrare ne veut pas de cette explication. Si la volonté se porte vers l'objet, ce n'est pas en raison d'une actuation quelconque qu'elle aurait subie de la part de l'intelligence, c'est en raison de la nature même de l'objet voulu : « Volens enim fertur in volitum non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturae in se » (1). La raison du vouloir n'est pas à chercher dans un processus psychologique quelconque entre l'intelligence et la volonté, mais dans la nature même de l'objet aimé et voulu. Cette affirmation du Ferrarais ne paraît pas d'ailleurs forcer le texte de saint Thomas qu'il commente et qui porte : « Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet; volumus enim aliquid vel quia finis vel quia ad finem ordinatur (2) ». Ici encore il s'agit pour saint Thomas comme pour son commentateur d'une opposition entre l'intelligence et la volonté. En effet, l'intelligence produit son acte en raison de la species (impresse) qui la dispose à le faire et qui l'actue, elle ne le fait pas en raison d'une nature particulière que l'objet posséderait en lui-même : « Intelligens autem intelligit ex hoc quod intellectus disponatur et actuatur similitudine intelligibilis, non autem ex hoc quod intelligibile in seipso taliter se habeat... » (3).

Cette distinction radicale établie, en cette matière, entre le processus de l'intelligence et celui de la volonté nous paraît, dans le problème qui nous occupe, de toute première importance. C'est une donnée dont nous n'aurons plus à nous départir. Il n'en sera pas de même de l'ensemble de la solution adoptée par Sylvestre de Ferrare. En effet, après avoir posé le problème dans les termes excellents,

(1) In I *Cont. Gent.*, c. 81, n. VII, 2.
(2) I *Cont. Gent.*, c. 81, § ultimum.
(3) Sylv. de Fer., Comment., *loc. cit.*

que nous avons notés, il ne saura pas lui trouver une solution absolument satisfaisante. Entraîné peut-être par sa réaction contre Cajetan, il ne distinguera plus suffisamment la spécification et l'exercice de l'acte volontaire; sa solution sera trop rapide et trop unilatérale. Nous serons obligés de faire appel à Jean de Saint-Thomas pour obtenir une doctrine achevée et parfaitement équilibrée. D'ailleurs cette doctrine de Jean de Saint-Thomas ne nous sortira pas des termes généraux du problème tels que les a posés Ferrare et qui sont, à notre avis, définitifs.

Il semble bien en effet que ce soit son opposition résolue à la solution proposée par Cajetan qui ait poussé Sylvestre de Ferrare à adopter la position qui lui est particulière. Quoiqu'il en soit, c'est bien le Cardinal Cajetan qu'il prend à parti, car nous allons reconnaître dans l'opinion combattue par Ferrare non seulement la doctrine, mais les termes du Commentaire de la I^a Pars que nous avons analysé.

Déjà au commentaire du c. 23 du Livre I (1) il est fait allusion à cette doctrine selon laquelle la volonté est cause partielle de la volition, causalité qu'elle partage avec l'objet appréhendé par l'intelligence : « ...secundum eos qui tenent voluntatem esse agens partiale volitionis et simul cum ipsa concurrere objectum apprehensum per intellectum tanquam aliam causam partialem » *(loc. cit.)*. Le texte est déjà clair, mais l'exposé de la doctrine opposée à laquelle se rallie Sylvestre de Ferrare l'est encore bien davantage « secundum eos qui dicunt *objectum non concurrere active ad volitionem* (2), sed tantum per modum finis et formae... ».

Nous reconnaissons déjà l'opinion soutenue par Cajetan, mais le commentaire du ch. 44 du même Livre I va nous éclairer encore davantage sur ce point. Voici comment débute l'exposé : « Circa istam positionem : *appetens et apprehendens est movens motum, appetibile autem est movens non motum*, adverte quod quidam thomistarum tenent

(1) Comment. n. V, 2.
(2) Non souligné dans le texte.

hanc propositionem, quae est Aristotelis, III de Anima, intelligi de movente per modum efficientis; volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis et rationis agendi, quantum ad specificationem actus non autem quantum ad exercitium, separatae tamen secundum rem ab ipso appetitu; non autem solum per modum causae finalis » (1).

Nous reconnaissons ici, sans hésitation possible, la position adoptée par Cajetan dans son commentaire de la question 80 de la Iª Pars. Mais voici qui est plus significatif encore. L'opinion des « quidam thomistarum » une fois énoncée, Sylvestre de Ferrare énonce brièvement six arguments qui sont, dit-il, invoqués pour la soutenir : « Probant autem hoc ». Or ces six arguments sont tirés tous les six, et certains de façon textuelle, du commentaire de Cajetan dont nous avons fait l'analyse. Par ailleurs aucun des arguments importants invoqués par Cajetan n'a été passé sous silence. Nous les trouvons tous ici groupés et mis en ordre en vue d'une réfutation didactique qui fera l'objet du nº VII du commentaire du chapitre 44 du Contra Gentes.

Le premier argument rapporté par Ferrare (comment. nº III) provient de Cajetan (in Iam P., q. 80, a. 2, nº VIII, § « nec obstat quod appetibile... »).

Le second *(ibidem)* reproduit un texte d'Averroës cité par Cajetan avec l'utilisation qu'il en fait *(loc. cit.*, nº VIII, § unde appetibile...).

Le troisième *(ibidem)* reproduit les termes mêmes de Cajetan. Voici le texte du Ferrarais : « Cum in appetitione duo sint, exercitium scilicet ejus et specificatio, oportet ipsius specificationis sicut et exercitii dare aliquam causam effectivam » *(loc. cit.)*.

Cajetan avait dit : « Quoad secundum sciendum est quod cum in appetitione omni sint duo, scilicet exercitium ejus et specificatio, et utrumque inveniatur per se et de novo,

(1) In I *Cont. Gent.*, c. 44, n. III.

oportet utriusque ponere aliquam causam in genere causae efficientis » *(loc. cit.* nº VI).

Le quatrième argument : Quarto quia tunc voluntas non esset potentia passiva... » (Ferrarais, *loc. cit.*).
Cajetan : « Si autem non movet active falsum est in primis quod appetitus sit potentia passiva... » *(loc. cit.*, nº III).

Le cinquième : « *Quinto* Subsistantia adjuncta alicui causae non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud... » *(loc. cit.)*.
Cajetan : « Subsistantia adjuncta alicui causae non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud... *(loc. cit.*, nº X*)*.

Enfin le sixième argument : « Sexto, si hoc non esset... nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio » (Ferrare, *loc. cit.)*.
Cajetan : « Nulla quoque erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio... » *(loc. cit.*, nº III, § si autem non movet).

Il est hors de doute que le commentateur du *Contra Gentes* est ici en dépendance étroite de celui de la Somme. Sylvestre de Ferrare avait sous les yeux le texte de Cajetan et c'est bien à la doctrine du grand Cardinal qu'il prétend s'attaquer.

D'ailleurs les renseignements positifs que nous avons sur la date de composition du commentaire du *Contra Gentes* (1) rendent tout à fait plausible cette dépendance à l'égard de l'ouvrage de Cajetan. Ils confirment parfaitement les conclusions que nous devons à la critique interne du texte.
Nous savons par Léandre Albert (« De Viris illustribus Ordinis Praedicatorum », Bologne 1517, fol. 141 v) que les quatre livres du commentaire de la Somme Contra Gentes étaient terminés — encore qu'inédits — en 1517.

(1) Edition leonine, t. XIII, préface, 4º, p. XLI col. 1 et 2.

Le renseignement est de première main puisque Léandre Albert vivait alors au couvent de Bologne aux côtés de Sylvestre de Ferrare dont il était l'ami avant de devenir son *socius* après son élévation au généralat.

D'autre part, la date du début de la rédaction du Commentaire de Ferrare nous est fournie par un renseignement plus tardif sans doute, mais néanmoins suggestif. Michele Pio rapporte dans son ouvrage « Delle vite degli huomini illustri di S. Domenico » (1) la tradition suivante : au moment où paraissait le commentaire de Cajetan sur la I^{a} Pars, c'est-à-dire en mai 1508, Sylvestre de Ferrare avait lui-même entrepris de commenter le même ouvrage du Saint Docteur. La publication du travail de Cajetan lui fit abandonner son dessein et entreprendre le commentaire du *Contra Gentes* qui fit sa réputation.

Quoiqu'il en soit de cette anecdote, il paraît des plus probables que le commentaire du *Contra Gentes* n'a été commencé qu'après 1508 et que par conséquent son auteur pouvait avoir sous les yeux, le commentaire du Cardinal Cajetan. Sylvestre de Ferrare était, pendant la rédaction de son ouvrage, lecteur au *studium generale* de Bologne; le travail récent du Cardinal devait y être connu.

Malheureusement cette dépendance littéraire et doctrinale, que nous avons constatée sur un point particulier entre les deux grands commentateurs dominicains, n'a pas encore été étudiée pour elle-même. Une telle étude serait indispensable pour fixer dans ses grandes lignes l'évolution de la tradition thomiste la plus authentique et les nuances qu'elle revêt chez ses principaux représentants (2).

Cette question préjudicielle des sources du commentaire du *Contra Gentes* étant ainsi éclaircie, nous pouvons mieux

(1) Secunda parte, Pavia, 1613, p. 144; cité d'après la préface de l'édition léonine (*loc. cit.*).

(2) On peut signaler une dépendance analogue entre les deux Commentateurs à propos de la question de l'action transitive : SYLV. DE FERRARE, in II *Contra Gentes*, c. 1, n. IV-X; CAJETAN, in I^{am} *P.*, q. 25, a. 1. Cf. spécialement : FERRARE, *loc. cit.*, n. X, 2; CAJETAN, *loc. cit.*, n. V. Il s'agit de l'interprétation de : I^{a} *P.*, q. 25, a. 1, ad 4^{m}.

étudier la pensée de Sylvestre de Ferrare puisque nous savons quelle position, il entend réfuter et à quelle doctrine il s'oppose.

Cajetan, nous l'avons vu, distinguait nettement, dans la production de l'acte volontaire, l'ordre de la spécification de celui de l'exercice (1). Il en concluait la nécessité d'une double causalité, l'une dans l'ordre de la spécification, l'autre dans l'ordre de l'exercice, l'objet appréhendé étant cause efficiente dans l'ordre de la spécification, la puissance volontaire dans l'ordre de l'exercice. C'est à cette conclusion centrale dans la thèse de Cajetan que Sylvestre de Ferrare va s'attaquer tout d'abord. Sans doute la volonté est cause efficiente de son acte, comme toute faculté l'est du sien; cela est acquis et n'est contesté par personne. Mais est-il besoin de poser une cause efficiente dans l'ordre de la spécification, distincte de l'ordre de l'exercice ? Sylvestre de Ferrare ne le pense pas et même, sur ce point, il prend à parti son adversaire avec une incontestable vigueur. Pas plus, dit-il, qu'on ne distingue dans la production d'une substance, une cause efficiente de l'être et une cause efficiente de la spécification, on ne doit distinguer, dans la production de l'acte volontaire, une cause efficiente de la spécification, distincte de celle qui produit l'acte lui-même. Il n'y a qu'une cause efficiente de l'acte qui est la faculté, cause de l'acte spécifié. Quant à la raison selon laquelle l'acte est formellement tel et selon laquelle l'acte produit est ainsi spécifié, elle est à chercher dans la présence intentionnelle de l'objet aimé dans l'intelligence de celui qui aime. Ainsi, l'objet meut-il l'appétit dans l'ordre de la spécification, à titre de raison et de forme dont l'acte dépend quant à la formalité qui le fait tel — mais l'objet ne concourt pas de façon efficiente et effective à la production de l'acte, fut-ce dans l'ordre de la spécification.

« Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quaerere, quantum ad ejus specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati : ratio autem formalis, a qua formaliter

(1) *Supra*, p. 200.

habet ipse actus ut sit talis actus et ipse appetitus ut actum sic specificatum producat, est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in volitione finis appetibile movet appetitum quantum ad specificationem actus, quia est ratio et forma unde formaliter habet quod actus ejus sit talis : non autem effective concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem » (1).

C'est à l'aide de cette doctrine que Sylvestre de Ferrare établit sa conclusion générale et entreprend de réfuter les arguments qu'il a, nous l'avons vu, empruntés à Cajetan. Étudions dès maintenant cette réfutation.

Nous pouvons négliger, pour faire bref, les arguments 1 et 2 qui reposent sur l'interprétation de textes d'Aristote et d'Averroës : nous pouvons aussi négliger l'argument 5 qui met en cause la doctrine théologique du Verbe — argument qui d'ailleurs sera discuté à nouveau par Jean de Saint-Thomas — nous pouvons dire avec Sylvestre de Ferrare que c'est là un argument théologique qui n'a point sa place dans une discussion philosophique (2). Nous passerons également sous silence le 6e argument qui est une conséquence générale de la doctrine. Restent donc les arguments 3 et 4.

L'objection 3 disait : du moment que l'on distingue à propos de l'acte volontaire spécification et exercice, il faut assigner à l'un et à l'autre, une cause dans l'ordre de l'efficience. Si en effet, la cause efficiente était la seule volonté, tous les actes seraient identiques. Il faut donc poser une causalité efficiente, distincte de celle de la volonté, et qui est le fait de l'objet (3).

Sylvestre de Ferrare répond en invoquant la doctrine que nous avons déjà exposée. Il n'y a qu'une cause effective de la spécification qui est la volonté elle-même. Il suffit pour que les actes soient distincts les uns des autres qu'ils soient spécifiés par leurs objets qui constituent leurs termes formels. La volonté spécifie activement ses actes en les

(1) In I *Cont. Gent.*, c. 44, n. V, 3.
(2) *Ibid.*, n. VII, ad quintam...
(3) *Ibid.*, n. III, § tertio.

adaptant à leurs objets; l'objet de son côté spécifie par mode de causalité formelle extrinsèque. « Unde ipsa voluntas effective specificat actus suos quia ipsos suis formis adaptat et commensurat, scilicet appetibilibus diversis : sicut et dans formam a qua res specificatur, dicitur effective specificare. Ipsum autem appetibile specificat per modum formae extrinsecae » (1).

Cette conclusion est importante. Elle contient des éléments que Jean de Saint-Thomas reprendra dans la suite. Il retiendra notamment ce rapport de causalité formelle extrinsèque entre l'acte et son objet. Il n'y verra d'ailleurs qu'un cas particulier de la thèse générale de la spécification des puissances par leurs objets (2). Il retiendra aussi quelque chose de cette réaction spontanée de la volonté devant l'objet qui lui est présenté par l'intelligence ; mais il rattachera, mieux que ne le fait Ferrare, cette spontanéité à la nature de l'objet en lui-même, à ce fait que l'objet présenté est un bien et une fin. Surtout il distinguera mieux que ne le fait notre auteur, le *rôle spécificateur* de l'objet qui peut convenir à un simple moyen, de *son rôle attractif* qui est le propre du bien et de la fin comme tels.

La doctrine que nous venons d'exposer, présente en effet, une réelle difficulté. Nous avons vu comment Cajetan distinguait, dans l'acte volontaire, la spécification de l'exercice, au point de vouloir attribuer à l'une et à l'autre, une cause efficiente particulière. Sylvestre de Ferrare s'oppose, et croyons-nous avec raison, à cette double causalité efficiente dont la nécessité ne semble pas démontrée et reste difficilement intelligible, mais il a tort d'identifier plus qu'il ne le faudrait l'un et l'autre ordre. Sans doute, il avait raison de nous dire qu'il n'y a pas d'acte exercé qui ne soit spécifié et que l'appétit est cause active des actes spécifiés (3), mais peut-on légitimement ramener l'exercice de l'acte volontaire à cette spécification spontanée de la volonté en face de son objet? Nous ne le pensons pas.

(1) *Ibid.*, n. VII, § ad tertiam.

(2) *Cursus Philosophicus*, Logica, II, q. XXI, a. IV (Vivès, Vol. I, p. 582). Philosophia naturalis, III, q. II, a. III (Vivès, vol III, p. 238).

(3) Sylv. de Fer., *loc. cit.*, n. V, 3.

Si le rôle de l'objet comme cause formelle extrinsèque suffit à rendre raison de la spécification de l'acte, ce rôle ne suffit pas pour expliquer comment l'acte peut être de fait posé par la volonté. Il y faut une attirance de l'objet, un attrait qui est la caractéristique de la causalité exercée par le bien. Telle sera la position de Jean de Saint-Thomas.

D'ailleurs si nous analysons quelques-unes des expressions de Sylvestre de Ferrare, nous remarquons que, de fait, il confond dans l'acte volontaire spécification et exercice : « illa (scilicet voluntas) dicitur passiva quia est indifferens ad hoc vel illud objectum et ab illo potest aliquo modo trahi — il semble que la distinction entre spécification et exercice soit ici sauvegardée, mais l'auteur ajoute — et illud (scilicet objectum) activum quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificativum » (1). La fin du texte est claire, si l'objet attire c'est en tant qu'il spécifie, l'exercice de l'acte est réalisé du seul fait de sa spécification. Nous allons d'ailleurs voir la conséquence fâcheuse de cette doctrine; mais revenons d'abord au quatrième argument de Cajetan. Tel qu'il est ici présenté, il fait justement instance et la réponse qui lui est faite va nous conduire à envisager les difficultés inhérentes à la doctrine du Ferrarais.

Sylvestre de Ferrare vient de nous enseigner que la volonté se spécifie d'elle-même en face de son objet, celui-ci n'ayant qu'un rôle de cause formelle extrinsèque. L'argument réplique : que devient alors le caractère de passivité formellement reconnu par saint Thomas à la volonté ? On répond, et de façon cohérente avec la conclusion précédente : il n'y a de passivité volontaire que dans un sens restreint, dans le sens où tout indéterminé est apte à une multitude de déterminations possibles. En bref : il n'y a de passivité volontaire que dans l'ordre de la spécification (2).

Sans doute Cajetan lui-même n'avait envisagé la passivité volontaire que dans l'ordre de la spécification, mais encore en faisait-il une passivité rigoureuse en regard d'une

(1) *Ibid.*, n. V, 1.
(2) *Ibid.*, n. VII, § ad quartam.

efficience. Ici cette passivité est ramenée à un rapport de formalité extrinsèque, et tout l'exercice de l'acte volontaire est expliqué par ce rapport. La distinction entre l'ordre d'exercice et celui de la spécification semble bien près de disparaître.

Cette position soulève aussitôt une objection de grande importance. Si l'on entend bloquer ainsi spécification et exercice, comment expliquer que la volonté puisse être à la fois passive dans l'ordre de la spécification et active dans l'ordre de l'exercice ? Si la volonté exerce son acte en tant que celui-ci est spécifié par l'objet, comment peut-elle se trouver ainsi à la fois passive et active sous le même rapport, en face du même objet ? N'y a-t-il pas là une contradiction manifeste ?

Sylvestre de Ferrare n'a pas ignoré cette objection et il s'est efforcé d'y donner une réponse : nous allons voir dans quels termes il l'a fait.

Transportons-nous au commentaire du c. 23 du Livre I du *Contra Gentes*. Deux difficultés sont soulevées au nº III, mais la seconde seule nous intéresse ici. Il s'agit de justifier cette affirmation générale : « idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit et aliud recipit ». La difficulté réside dans l'application de ce principe à l'activité immanente de l'intelligence et de la volonté qui doivent à la fois produire et recevoir leurs actes respectifs (1).

Pour le cas de l'intelligence, la réponse est facile, et nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion à la doctrine traditionnelle (2). C'est la puissance nue qui reçoit l'acte; c'est la puissance informée par la *species* qui le produit (3). Il en va de même pour la volonté si nous nous rangeons à l'opinion de Cajetan. La puissance nue reçoit l'acte volontaire tandis que le principe actif de l'acte est à chercher dans la puissance et dans l'objet appréhendé, concourant l'une et l'autre, comme deux causes actives partielles de la volition.

(1) In I *Cont. Gent.*, c. 23, n. III, § Secundo.
(2) Cf. supra : p. 205.
(3) *Ibid.*, n. V, 1.

Il y aurait ainsi parallélisme parfait entre l'intelligence et la volonté. C'est là la solution que Sylvestre de Ferrare donne en premier lieu et il reconnaît, de bonne grâce, que, dans cette hypothèse, tout est beaucoup plus facile (1). Mais puisque Ferrare n'admet pas, nous l'avons vu, cette position de Cajetan, il faut bien qu'il s'essaie à donner une autre réponse qui soit conciliable avec sa propre doctrine, et ici il se montre fort embarrassé.

Il commence par éliminer une première solution, à vrai dire, un peu simpliste, qui revient à ceci : dans l'acte de volonté la passivité est à prendre vis-à-vis de la causalité divine; passive à l'égard de la motion divine, la faculté est cause active de son acte. Mais cette réponse ne peut suffire à dirimer le débat. L'acte de volonté est un acte immanent; il doit donc à la fois être émis par la faculté et être reçu par elle. La difficulté subsiste; aussi Ferrare se voit-il obligé de faire appel à deux autres principes de solution, entre lesquels, d'ailleurs, il n'entend pas se prononcer.

La première solution suppose dans la volonté l'existence d'une forme naturelle, innée, sorte d'*habitus* analogue à celui des premiers principes dans l'intelligence. Grâce à cette forme, la volonté peut être principe actif de son acte qu'elle reçoit passivement à titre de puissance nue (2).

L'autre solution suppose que dans l'acte par lequel la volonté se porte vers sa fin, Dieu est l'agent principal, lui seul agit *ut quod*, la volonté n'agit qu'à titre de principe *quo* (3).

Nous ne nous attarderons pas à discuter ces deux opinions, que, d'ailleurs, Sylvestre de Ferrare ne propose qu'avec des réserves, et qui, en effet, modifieraient assez notablement l'une et l'autre, les conclusions du thomisme classique. Il nous semble plus opportun de faire remarquer que la doctrine de notre auteur, nous engage dans une impasse dont il est malaisé de sortir. Pour nous tirer de ce mauvais pas, il nous

(1) *Ibid.*, n. V, 2, § ad hoc dubium faciliter responderi potest...
(2) *Ibid.*, n. V, 2, fin.
(3) *Ibidem.*

faudra reprendre par la base, la question de la motion du bien sur la volonté, il nous faudra avec Jean de Saint-Thomas distinguer de façon plus exacte, l'ordre de la spécification de celui de l'exercice. Il nous faudra surtout poser, dans l'ordre même de l'exercice, une passivité radicale de la volonté, ce à quoi, ni Cajetan, ni Sylvestre de Ferrare semblent n'avoir songé. Le problème se trouvera alors résolu sur son véritable terrain.

Cette étude de la position particulière de l'auteur du Commentaire du *Contra Gentes* n'aura cependant pas été sans profit. Nous avons vu avec quelle vigueur, il s'oppose à Cajetan et rejette la causalité active de l'objet dans l'ordre de la spécification volontaire. Nous retiendrons aussi la distinction radicale qu'il entend sauver entre l'activité intellectuelle et l'activité volontaire, et le rapport de causalité formelle extrinsèque par lequel il rend raison de la spécification de l'appétit. Enfin, nous ferons appel pour expliquer l'exercice de l'acte à la nature même de l'objet, à son caractère de bien et de fin. C'est cette donnée, dégagée dans son principe général et formulée déjà avec un rare bonheur (1) par le Ferrarais qui commande la solution du problème posé.

III. — La doctrine de Jean de S. Thomas.

Jean de Saint-Thomas traite avec une visible complaisance cette question de l'influence de l'objet sur l'appétit dans la production de l'acte volontaire. On sent que c'est là une thèse dont il saisit toute l'importance aussi bien en philosophie qu'en théologie dogmatique et morale. Les principaux passages dans lesquels il aborde délibérément la question et où il expose *ex professo* sa solution, sont au nombre de trois :

1° *Cursus Philosophicus*, Philosophia naturalis, I, q. XIII, a. II (Vivès, Vol. II, pp. 246-253).

2° *Cursus Theologicus*, in I^{am} P., q. 27. Disput. XII, a. VII, n. III-XIV (Vivès, Vol. IV, pp. 142-150).

(1) I *Contra Gentes*, c. 81, n. VII, 2; *supra*, p. 205.

3° *Cursus Theologicus*, in I^am II^ae, q. 10. Disput. V, a. IV, n. I-XI (Vivès, Vol. V, pp. 488-493).

On peut y joindre un bref résumé de la question dans :

Cursus Theologicus, in I^am II^ae, q. 1. Disput. I, a. I, n. XXXIII (Vivès, Vol. V, pp. 17-18).

Dans les trois passages principaux, il est fait allusion à la doctrine de Cajetan telle que nous l'avons exposée ; dans les trois endroits, la doctrine de la causalité effective de l'objet appréhendé à l'égard de la volonté est nettement abandonnée (1).

Une première mention très rapide de l'opinion de Cajetan, celui-ci n'étant d'ailleurs pas nommé, est faite dans le *Cursus philosophicus* (2). « Nec obstat quod objectum concurrit ad amorem sui efficienter ut aliqui existimant... » D'ailleurs cette position n'embarrasse pas Jean de Saint-Thomas. En effet cette motion de l'objet, de l'avis même de Cajetan, s'exerce uniquement dans l'ordre de la spécification. Même si nous admettons que l'objet possède dans cet ordre la valeur d'une cause efficiente, il ne possède dans l'ordre de l'exercice qu'une motion métaphorique — motion métaphorique qui constitue pour Jean de saint Thomas,

(1) Cependant l'opinion de Cajetan sur la matière est mentionnée explicitement et avec faveur dans le commentaire de la *II^a II^ae* publié dans les œuvres de Jean de Saint-Thomas. « Et mihi maxime arridet sententia Cajetani quam acute explicat *I^a P.*, q. 80, a. 2... » *Cursus theologicus*, in *II^am II^ae*, q. 82. Disput. XX, a. III, n. VII-IX (Vivès, vol. VII, pp. 735-736). Il semble que ce nouveau passage, assez bref, ne puisse porter atteinte à l'autorité des passages cités plus haut, qui traitent la question *ex professo*, d'autant que le commentaire sur la *II^a II^ae* n'a été publié que 5 ans après la mort de Jean de Saint-Thomas par Diégo Ramirez (Echard, *Scriptores O. P.*, II, 538). Au contraire, le *Cursus Philosophicus* et le commentaire sur la *I^a P.* ont vu le jour du vivant même de leur auteur, le commentaire sur la *I^a II^ae* est paru l'année qui suivit sa mort, nous sommes donc plus sûrs d'y trouver la pensée exacte de Jean de Saint-Thomas. Le commentaire de la q. 82 de la *II^a II^ae* paraît, au contraire, trahir la main d'un pieux disciple, plus soucieux de concordisme que d'objectivité historique. Echard ne mentionne pas la q. 82 parmi celles qui figurent dans l'édition *princeps* du Commentaire (Madrid, 1649); mais, renseignements pris auprès du R. P. A. Colunga, régent du collège dominicain de Salamanque, où l'on conserve un exemplaire de cette édition, c'est là un oubli de la part du bibliographe dominicain.

(2) *Cursus Philosophicus*, Philosophia naturalis, I, XIII, a. III, (Vivès, vol. II, p. 256).

nous le verrons plus loin, la caractéristique propre de la causalité de la fin. C'est ce que l'auteur nous explique en ces termes : « Respondetur enim quod etiam data haec sententia, quae tamen non est certa, nullum est inconveniens quod utramque causalitatem habeat objectum secundum diversas considerationes » (*loc. cit.*). On ajoute que d'ailleurs, dans cette opinion, c'est moins l'objet appréhendé lui-même qui est cause efficiente que l'acte d'intelligence à l'égard de l'acte de la volonté : « Praeterquam quod in hac sententia objectum ipsum non concurrit efficienter sed actus intellectus movens voluntatem » (*loc. cit.*).

Une mention plus détaillée de la doctrine de Cajetan est faite dans le *Cursus theologicus*, in I^am^ P., q. 27, disp. XII, a. VII, § duo praesupposita philosophica, *in fine* (Vivès vol. IV, p. 150, n° XIV). Il s'agit de fixer une doctrine préliminaire au traité de la Trinité, et, pour ce faire, de déterminer exactement les rapports de l'objet et de la faculté dans l'activité volontaire. C'est la question classique de la procession du Saint-Esprit. D'après la doctrine commune, dit ici Jean de Saint-Thomas, l'objet appréhendé qu'il appelle le « conceptus mentis », a valeur et de cause formelle extrinsèque et de cause finale. Cajetan, au contraire, lui attribue un rôle de cause efficiente dans la spécification de l'acte volontaire. « Communiter enim tenetur quod solum in hoc duplici genere causae scilicat formalis extrinsecae seu objectivae et finalizantis dependet a conceptu mentis actus voluntatis et spiratio seu impulsus ejus. Addit Cajetanus in hac prima Parte q. 80, a. 2 quod etiam active seu efficienter dependet actus amoris ab appetibili apprehenso ...»

Telle est bien, en effet, la doctrine de Cajetan dans le passage que nous avons analysé (1). Nous avons vu qu'il tirait argument de ce fait qu'en Dieu, le Verbe est principe actif de la procession du Saint-Esprit, pour conclure à une activité du même genre de la part du verbe humain dans la procession de l'acte volontaire (comment. n° X). Nous avons vu que Sylvestre de Ferrare n'avait pas accepté cet

(1) *Supra*, pp. 200-202.

argument (1). Jean de Saint-Thomas n'entend pas résoudre ici la question. Il fait simplement remarquer que le Verbe divin peut fort bien tenir son rôle de principe actif du fait de sa subsistance plutôt que de son caractère formel de Verbe. D'ailleurs, l'auteur nous renvoie à son commentaire de la Ia IIae, q. 10 : nous n'avons qu'à nous y reporter avec lui. C'est là, en effet, que nous allons trouver la réfutation complète de la position de Cajetan (2).

Jean de Saint-Thomas nous indique d'abord quelle est, dans sa teneur générale, sa position personnelle : « Dico primo : objectum propositum per intellectum non movet voluntatem vera et reali efficientia physica, sed solum per modum principii objectivi specificantis, quod pertinet ad rationem causae formalis, vel per modum causae finalis cujus motio dicitur metaphorica seu moralis quia est allicientia qua finis attrahit et allicit voluntatem : hoc est enim moraliter seu metaphorice movere ut distinguitur contra physicum impulsum et motionem causae realiter et proprie influentis » (*Loc. cit.*, nº 1).

Dès l'abord le double rôle de l'objet est nettement distingué, il meut la volonté *par mode de principe spécificateur* — c'est-à-dire selon un rapport de causalité formelle extrinsèque, ce qui constitue l'ordre de la spécification — et *par mode de cause finale et d'attrait*, ce qui est la motion propre de la fin et constitue l'ordre de l'exercice. Dans l'un comme dans l'autre cas l'objet ne joue en aucune façon le rôle de cause efficiente, « cujus oppositum Cajetano... aliisque tribuitur » *(ibidem)*.

Les thèses étant ainsi opposées, Jean de Saint-Thomas établit d'abord brièvement à l'aide de quelques textes de saint Thomas que la motion de la fin se distingue spécifiquement de la motion propre à l'efficience. Après l'argument d'autorité, l'argument de raison : la volonté meut efficacement l'intelligence par mode d'inclination,

(1) In I *C. G.*, c. 44, n. VII, *supra*, p. 211.
(2) *Cursus theol.*, in Iam IIae, q. 10. Disp. V, a. IV (Vivès, vol. V, pp. 488-493) *passim* et specialiter n. IV, V, IX, X.

d'impulsion, de motion efficiente; l'intelligence ne peut mouvoir la volonté selon une causalité du même type, il faut donc recourir à une motion d'un genre différent pour constituer l'ordre propre de la causalité finale (*loc. cit.*, nº II). Une analogie empruntée à l'ordre de la nature physique sert de confirmatur à la thèse (nº III).

Après avoir ainsi défini ses positions et affirmé ses conclusions, Jean de Saint-Thomas propose trois objections auxquelles il va successivement répondre. La première n'a été invoquée ni par Cajetan, ni par Sylvestre de Ferrare dans les passages que nous avons analysés; elle se réduit à ceci : l'*imperium* est un acte de l'intelligence, or l'*imperium* a valeur de motion efficiente puisqu'il applique de façon efficace les puissances à l'action, l'intelligence peut donc avoir vis-à-vis des puissances, et notament vis à vis de la volonté, un rôle de cause efficiente (*loc. cit.*, n. IV).

La seconde objection nous est connue, c'est l'argument trinitaire de Cajetan. Le Verbe divin est principe actif de la procession du Saint-Esprit, il doit en être de même du verbe humain dans la production de l'acte volontaire *(ibidem)*.

La troisième objection nous est également connue. Elle reprend les termes mêmes dont s'était servi Cajetan. Voici le texte de l'exposé de Jean de Saint-Thomas : « Denique illa determinatio qua objectum determinat voluntatem, causam effectivam debet habere, alias daretur aliquid in rerum natura de novo positum in voluntate quod causam effectivam non haberet » *(loc. cit.*, nº V).

Cajetan disait dans un texte que nous connaissons : « Quoad secundum, sciendum est quod, cum in appetitioni omni sint duo, scilicet exercitium ipsius et specificatio; et utrumque inveniatur per se, et de novo; oportet utriusque ponere aliquam causam in genere causae efficientis : alioquin daretur aliquid aliud a Deo inventum per se et de novo, absque per se efficiente; quod est impossibile omnino » (in I^{am} P., q. 80, a. 2, nº VI).

La fin de l'objection (et ceci Jean de Saint-Thomas le considère comme admis) exclut l'une des deux positions auxquelles se résolvait Sylvestre de Ferrare pour expliquer

la passivité de la volonté (1). Il ne s'agit pas ici du concours efficace de Dieu produisant la motion volontaire. Cette motion divine se place dans l'ordre de la causalité première universelle; il s'agit ici uniquement de la motion de l'objet sur la volonté à titre de cause particulière. Cajetan déjà avait dit : « supposito universali agente Deo glorioso, de quo non est sermo, cum proprias causas actionum nostrarum quaerimus » (2).

Les trois objections étant ainsi formulées, Jean de Saint-Thomas leur oppose d'abord une réponse générale et de principe du plus haut intérêt. Il estime que l'objet appréhendé ne peut exercer une causalité différente de celle exercée par l'objet réel ; s'il meut la volonté ce n'est pas en tant qu'appréhendé, en tant que représentation, mais en tant qu'il possède lui-même telle nature. « Nec enim repraesentatio et apprehensio alicujus rei aliter movere potest quam ipsa res repraesentata, ratione enim illius movet ipsa repraesentatio et non ratione sui » *(loc. cit.*, nº VI, circa initium). Nous pouvons ici nous rappeler l'axiome formulé par Sylvestre de Ferrare : « Volens enim fertur in volitum non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturae in se » (3).

Or, et ceci est la mineure du raisonnement, si l'objet meut la volonté, il le fait par manière de cause finale, parce qu'il est en lui-même un bien. Jamais personne n'a admis que l'objet extérieur possédait un rôle efficient sur le vouloir. La représentation de l'objet, l'objet appréhendé, aura donc dans l'ordre de la causalité le même rôle que l'objet extérieur, il finalisera le vouloir. En effet, la représentation de l'objet n'est pas une cause distincte de l'objet lui-même, elle n'est qu'une condition de l'exercice de la causalité de la fin. Sur ce point précis, Cajetan serait d'accord avec Jean de Saint-Thomas (4), mais il entend autrement le rôle de cette condition. Ecoutons Jean de Saint-Thomas résumer sa conclusion dans une proposition un peu longue peut-être et complexe, mais qui tient compte de tous les

(1) In *I Contra Gentes*, c. 23, n. V, 2. — Cf. *supra*, p. 215.
(2) In *I*am *P.*, q. 80, a. 2, n. VII, circa initium.
(3) In *I Contra Gentes*, c. 81, n. VII; *supra*, p. 205.
(4) In *I*am *II*ae, q. 1, a. 1, n. IX.

éléments de la question : « Si ergo objectum seu finis apprehensus et repraesentatus efficaciter non concurrit sed finaliter (vel specificative in quantum objectum) — et repraesentatio, seu apprehensio ipsa, solum operatur in virtute et ratione rei repraesentatae — non potest ipsa repraesentatio operari efficienter quia solum operatur ut condito et applicatio illius causae, non ut diversam virtutem et diversum genus causandi secum importans » *(loc. cit.*, nº VI, in fine) (1).

Le raisonnement nous semble apodictique et l'argument sans réplique. Il ne nous reste donc qu'à préciser ce que Jean de Saint-Thomas entend par ce double rôle de l'objet comme principe de spécification et de finalité. C'est ce que nous exposerons par manière de réponse à la 3e objection.

Les deux premières objections en effet peuvent être expédiées rapidement; elles ne portent pas sur le fond du débat. Si l'*imperium*, acte de l'intelligence, possède une valeur motrice et efficiente, il ne le doit pas à l'intelligence seule, mais à l'intelligence mue déjà par la volonté. Or nous nous trouvons, dans le problème qui nous occupe, à la source même de l'activité volontaire. L'intelligence n'a de soi aucun rôle efficient à l'égard de la volonté *(loc. cit.*, nº VII-VIII) (2).

La seconde objection ne doit pas nous retenir davantage. Le Verbe divin est une Personne subsistante; à ce titre, il peut être principe actif *quod* dans la procession du Saint-Esprit. Le verbe humain, en toute hypothèse, ne peut être principe *quod;* il ne peut davantage être principe *quo* dans l'ordre de l'efficience, car un tel principe doit être immanent à la volonté principe actif de son acte. Le verbe humain ne peut être principe que dans l'ordre de la représentation : « Unde non est simile de Verbo divino personali et de nostro quod non est persona » (*loc. cit.*, nº IX).

Le terrain étant ainsi déblayé, il reste à Jean de Saint-Thomas à exposer sa doctrine exacte sur la nature de la motion finale, c'est ce qu'il fait ici brièvement en réponse

(1) Pour plus de clarté, nous modifions la ponctuation de l'édition Vivès.
(2) Vivès, vol. v, p. 491.

à la 3e objection. Il nous renvoie d'ailleurs pour de plus amples explications aux autres passages que nous avons cités (1), et nous aurons besoin de nous y reporter pour saisir toute sa pensée. Le résumé qu'il donne ici, pour exact et précis qu'il soit, est trop succinct et trop bref. Nous le reprendrons par manière de conclusion après avoir analysé les passages parallèles.

Cajetan disait en bref : la spécification est quelque chose de neuf, d'original : il lui faut donc une cause et une cause efficiente. Jean de Saint-Thomas répond, et, sur ce point précis, il est d'accord avec le Ferrarais, toute la cause efficiente de l'acte est à prendre dans la volonté qui se porte vers son objet. « Producitur autem effective illa impressio (il s'agit de la spécification) ab ipsa voluntate ut spirante seu impellente se et ponderante in objectum » *(Loc. cit.*, nº X) (2).

Ferrare avait dit : « Unde ipsa voluntas effective specificat actus suos quia ipsos suis formis adaptat et commensurat, scilicet appetibilibus diversis » (3).

Mais, ce point une fois acquis, Sylvestre de Ferrare n'avait pas poussé plus loin l'analyse de l'activité volontaire. Il s'était contenté d'expliquer la passivité de la puissance par son indifférence dans l'ordre de la spécification. Jean de Saint-Thomas poussant son étude avec une plus grande pénétration et un sens plus aigu de la réalité de la puissance, saura concilier dans la production d'un seul et même acte l'activité et la passivité de la puissance. Il distinguera le rôle passif de la puissance en face de l'objet qui la meut, de son rôle actif par rapport à l'acte qu'elle élicie sous cette motion de l'objet. Mais pour bien comprendre cette doctrine, il faut nous reporter à l'exposé qui en est fait au *Cursus philosophicus*, là où Jean de Saint-Thomas l'aborde pour la première fois *ex professo*. Les analyses que nous venons de faire ont eu l'avantage de nous introduire dans le vif de la question.

---

(1) *Supra*, pp. 216-217; Philosophia nat., q. XIII, a. II (VIVÈS, vol. II, pp. 246-253). *Cursus theol. Iª P.*, q. 27. Disp. XII, a. VII (VIVÈS, vol. IV, pp. 142-150).

(2) VIVÈS, vol. V, p. 492, col. 1, en haut.

(3) *In C. G., I*, c. 44, n. VII, ad tertiam; *supra*, pp. 211-212.

* * *

Pour situer son étude de la causalité finale, Jean de saint Thomas établit brièvement un double présupposé (1).

D'une part, la causalité de la fin, pour réelle qu'elle soit, implique au point de vue motion quelque chose de métaphorique. La fin n'est cause que dans la mesure où elle est appréhendée par l'agent, où elle est revêtue d'un mode intentionnel. Cette existence intentionnelle, condition *sine qua non* de son action, suffit à distinguer celle-ci d'une motion physique par voie d'impulsion naturelle, d'une motion au sens propre. La motion de la fin consiste essentiellement dans l'exercice d'un attrait, dans l'influence d'une séduction : c'est une sympathie qui se dénonce, une convenance qui s'affirme : « Illa autem attractio (scilicet finis) solum est convenientia et sympathia unius ad alterum, ut trahatur ab illo quod non nisi translative dicitur motio » (2).

D'autre part, cette motion de la fin ne s'exerce pas indépendamment de l'agent et de son action. L'action de l'agent est causée par la fin, l'agent est mû à agir sous l'influence de la fin, grâce à cette motion spéciale qui s'exerce sur lui (*ibidem*).

Toute la difficulté se résout donc à ceci : préciser en termes conceptuels la nature de cette action de la fin, métaphorique en tant que motion, mais réelle en tant que causalité (p. 247, col. 2).

Jean de Saint-Thomas interrompt ici son exposé pour citer cinq opinions divergentes touchant la nature de cette motion de la fin. Ces opinions sont présentées dans un tel raccourci qu'elles sont difficilement intelligibles. Il faudrait, pour les comprendre, se référer aux auteurs cités et à leur doctrine générale. Une telle recherche serait hors de proportion avec notre sujet, limité aux rapports de la pensée de Jean de Saint-Thomas avec celle de Cajetan et de Sylvestre de Ferrare. Il nous suffit de remarquer que ni l'un ni l'autre de ces deux commentateurs ne sont nommés.

(1) *Cursus phil.*, Phil. Nat., I, q. XIII, a. II (Vivès, II, pp. 246-253)
(2) Vivès, II, p. 247, col. 1.

Une telle omission se justifie puisque ni l'un ni l'autre n'ont envisagé la question sous l'aspect précis qu'elle présente ici. Ils se sont contentés l'un et l'autre d'affirmer l'activité de la volonté dans l'ordre de l'exercice et sa passivité dans celui de la spécification. Ces deux conclusions leur suffisaient pour rendre raison de l'acte volontaire.

Jean de Saint-Thomas les dépassant l'un et l'autre de beaucoup, pose son unique conclusion dans les termes suivants : la motion métaphorique, selon laquelle la fin est réellement cause, est l'amour premier de cette fin dans la mesure où il dépend passivement de l'objet et non point dans la mesure où il est élicié par la volonté. « Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis, ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicitus a voluntate » (*loc. cit.*, p. 248, col. 2).

Toute la conclusion de Jean de Saint-Thomas est contenue dans cette unique proposition. Son originalité consiste à considérer dans un seul et même acte, qui est l'amour, un double rapport de dépendance qui fonde l'exercice de l'acte volontaire : d'une part, il est élicié activement par la volonté, de l'autre, il est en dépendance passive vis-à-vis de l'objet. Celui-ci par l'attrait qu'il suscite dans la puissance, passive sous sa motion, la meut à agir, lui permet d'élicier activement son acte.

Mais il reste à Jean de Saint-Thomas à donner à sa pensée les justifications qu'elle exige et les développements qu'elle comporte.

Il est clair tout d'abord, et notre auteur le prouve à l'aide de textes formels de saint Thomas, que la causalité de la fin s'exerce au moyen de l'amour. Elle n'agit pas, en effet, par diffusion réelle et propagation de ce qu'elle est, mais par l'attrait qu'elle suscite, par l'affection qu'elle oriente vers elle (*loc. cit.*, p. 249, col. 1). Tel est le genre de causalité qui convient au bien, la fin étant nécessairement le bien de l'individu considéré, le bien ayant raison de fin.

La fin exerce donc sa causalité dans la mesure où elle est un bien, c'est-à-dire un objet d'appétition suivant la définition classique du Philosophe. L'élément formel de sa causalité sera donc à chercher dans l'appétition actuelle

du bien, dans l'amour exercé de ce bien : « Si ratione (1) appetibilitatis est causa, reductio ejus in actum erit formalis causalitas, appetibile autem formaliter reducitur in actum per actualiter appeti » (*ibidem*).

D'ailleurs, si la causalité de la fin s'exerce à l'intérieur même de l'appétit, seul son acte peut réaliser en lui cet influx actuel qui est requis pour l'exercice de la causalité. En effet, la puissance elle-même ou un habitus surajouté ne pourrait y suffire (2), puisqu'il y faut une réalité de l'ordre de l'acte et de l'acte second. D'autre part, tous les actes de la volonté, postérieurs à l'amour de la fin, sont causés par cet amour : ils sont donc les effets de la fin, ils ne peuvent constituer l'exercice formel de sa causalité. « Alii vero actus posteriores isto amore causati sunt a fine potius quam causalitas ejus » (*loc. cit.*, p. 249, col. 1).

L'amour même de la fin, pour autant qu'il est élicié par la volonté, est causé par la fin, mais il constitue l'exercice de sa causalité dans la mesure où il est en dépendance de l'objet. « Ipsemet amor finis ut elicitus a voluntate est causatus a fine, ut autem passive pendens ab ipso pondere appetibilis causalitas finis est » — c'est ce qui reste maintenant à expliquer : « ut statim magis explicabitur » (*ibid.*).

Négligeons le rapport de l'amour avec la puissance dont il dépend effectivement, comme tout effet dépend de sa cause, et considérons le seul rapport de l'acte avec son objet. Nous voyons que la fin exerce sur l'acte une double causalité; il y a entre elle et lui une double relation causale que l'on ne peut réduire. L'acte, comme l'acte de toute puissance, est spécifié par son objet selon un rapport de causalité formelle extrinsèque que déjà Sylvestre de Ferrare avait su mettre en valeur : mais il voyait dans cette spécification le seul rapport de l'acte avec son objet. Jean de Saint-Thomas au contraire, démontre que ce rapport de formalité extrinsèque est spécifiquement distinct de l'exercice de la causalité finale. Autre est le rôle de l'objet

(1) Le texte de l'édition Vivès porte *actione*, il faut évidemment lire *ratione*.

(2) On peut voir ici une allusion à l'existence dans la volonté de cet habitus inné auquel Sylvestre de Ferrare avait essayé de faire appel : In I *C. G.*, c. 23, n. V, 2 (*supra*, p. 215).

dans l'ordre de la spécification, autre son rôle dans celui de l'exercice. La démonstration est des plus simples; elle se résout à ceci : la volonté n'a pas pour objet la fin seule mais aussi les moyens, elle soutient donc avec les moyens comme avec la fin ce même rapport de causalité formelle qui existe entre toute puissance et son objet. Mais les moyens n'ont pas, par eux-mêmes, le pouvoir de réduire la volonté à l'exercice de son acte, la fin seule possède ce pouvoir à l'exclusion de tout autre objet, tandis que le vouloir des moyens, même spécifié par ceux-ci, tend encore vers la fin. D'où il résulte que la fin possède vis-à-vis de la puissance un rôle moteur distinct du rôle de spécification objective qu'elle partage avec les moyens : « in se habet rationem finis distinctam a ratione objecti » *(loc. cit.*, p. 249, col. 2).

La fin, en effet, n'a pas pour rôle propre de spécifier mais de mouvoir l'agent : évidemment, elle ne peut le faire sans spécifier aussi le vouloir, puisque la puissance ne peut tendre que vers un objet déterminé, mais son rôle propre reste celui de mouvoir l'inclination, celui de la proportionner activement à ce terme vers lequel elle doit tendre. Elle l'incline à aimer de façon d'autant plus absolue qu'elle représente un bien meilleur et plus universel (1) (*ibid.*).

Sans doute, cette inclination active, cette pesée exercée sur l'appétit, c'est déjà l'amour, premier acte de l'appétit, mais ce seul et unique acte d'amour met en jeu la double causalité de l'objet et de la puissance dont il dépend sous divers rapports. Il est élicié par la faculté, qui est à ce titre son principe actif; mais il n'est élicié par la faculté que grâce à la motion que l'objet exerce sur elle. Ce second rapport sera donc considéré comme antérieur au premier d'une antériorité de nature; cette influence de l'objet sur la faculté, c'est la *spiratio* qui précède l'acte d'amour parfait élicié par la faculté. Ainsi dans l'acte unique de l'intelligence, la *dictio* du verbe précède l'*intellectio (loc. cit.*, p. 250, col. 1). Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur cette analogie.

---

(1) Le texte commenté ici n'est pas très clair dans l'édition Vivès, et peut-être est-il fautif. La doctrine sera d'ailleurs reprise par la suite en d'autres passages.

Enfin, Jean de Saint-Thomas termine son exposé par une exégèse de l'article 2 de la question 26 de la I^a II^{ae}, exégèse conforme à celle qui a été donnée plus haut (1).

Sans doute, la question 26 de saint Thomas vise-t-elle avant tout l'amour dans son sens restreint d'émotion passionnelle, mais l'explication qui est donnée de la passivité de la puissance possède une valeur absolue. Nous en sommes d'ailleurs avertis à la fin du corps de l'article. Dans son acception sensible et sa concomitance avec une modification organique, l'amour est, au sens propre, une *passio*, mais ce « pâtir » de l'appétit se retrouve analogiquement dans tout amour : « Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio; proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate » (2).

Jean de Saint-Thomas prend acte de cette passivité de la puissance en face de son objet : il enregistre avec satisfaction cette « prima immutatio appetitus » en quoi saint Thomas fait consister l'amour. Il y voit, et avec raison, semble-t-il, l'exercice même de la causalité de la fin telle que nous l'avons exposée à sa suite. Cette première emprise de l'objet sur la faculté, c'est ce premier rapport de dépendance de l'amour vis-à-vis de la fin, qu'il a distingué de la spécification objective, aussi bien que du rapport de l'acte à la puissance, sa cause effective. Voici comment il exégèse le texte de saint Thomas : « Praecedit ergo immutatio complacentiam quia immutatur ut placeat, et sic est causalitas finis qua redditur appetibile actu amatum » *(loc. cit.*, p. 250, col. 1).

La *coaptatio*, la *complacentia*, autre aspect de cette *immutatio*, fait déjà songer à l'acte élicié par la faculté et faisant retour vers l'objet qui a été au principe du mouvement. D'ailleurs, nous l'avons dit, d'après le texte de saint Thomas lui-même, *immutatio* et *coaptatio* ne sont qu'une seule et même réalité envisagée sous les divers aspects qu'elle présente. Cette réalité, une dans son essence mais complexe dans ses causes et dans les rapports qu'elle

(1) *Supra*, chap. I, pp. 190-194.
(2) SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 26, a. 2, c. fin.

soutient avec elles, c'est l'amour, c'est l'acte premier de l'appétit, c'est à la fois la causalité exercée par la fin et le premier de ses effets formels. La doctrine de la causalité finale élaborée par Jean de Saint-Thomas rejoint exactement l'analyse de l'amour telle que l'avait instituée le Maître. Nous sommes à un carrefour, deux pensées fortes et profondes viennent s'y rejoindre et s'y compénétrer, c'est une joie pour l'esprit que de déceler cet accord profond et de contempler cette harmonie.

Peut-on dire que Jean de Saint-Thomas dépasse ici la pensée du Docteur Angélique ? Nous préférons dire qu'il en développe les virtualités latentes, qu'il l'encadre dans une doctrine métaphysique fortement constituée, qu'il s'en constitue le fidèle gardien et le sagace interprète.

Notre commentateur ajoute à son exposé une série de six objections qu'il réfute les unes après les autres. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain où il ne fait en somme que reprendre, à propos de chacune des difficultés soulevées, une doctrine qui est maintenant acquise. Il lui plaît seulement de manifester à quel point elle rend raison des doutes qui peuvent survenir.

Deux précisions cependant sont à retenir qui servent à fixer la thèse dans l'ensemble de la métaphysique générale de la causalité. Et d'abord, cette causalité de la fin est une réalité de l'ordre intentionnel. Qu'est-ce à dire ? Ce n'est point une réalité de l'ordre de l'intelligence, mais de l'ordre plus général de l'action et du mouvement. C'est le sens obvie, le sens fort aussi de ce mot d'intention dont l'application aux réalités de l'esprit ne constitue qu'un cas particulier et une espèce spéciale. La causalité de la fin est réelle dans le sens où le mot réel se distingue de l'être de raison, mais elle constitue une réalité d'un ordre à part, de l'ordre de l'intention, de l'ordre du mouvement par opposition aux réalités qui possèdent un titre ontologique plus stable, à la substance par exemple *(loc. cit.*, p. 251, col. 2 — p. 252, col. 1). C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre la portée de l'axiome courant : « finis est causa prout est in intentione argentis ». Sans doute, il s'agit d'abord de la présence intelligible de la fin dans l'intelligence du sujet, mais cette présence ne suffit pas. Beaucoup de réalités sont

en nous sous le mode intellectuel qui ne déclanchent pas notre action. Pour que la fin soit réellement cause, il faut qu'elle émeuve notre vouloir, qu'elle actue notre tendance, qu'elle exerce, au moyen de l'amour, la causalité qui lui est propre. C'est dans ce sens, dans cette acception du mot « intentio » pour signifier un mouvement de l'appétit, que l'axiome doit être entendu pour prendre toute sa force.

La seconde précision porte sur le rapport de la causalité de la fin avec celle de l'efficience. Il y a en effet identité réelle pour Jean de Saint-Thomas entre la causalité de la fin et celle de l'efficience; cette *intentio* volontaire, est, en effet, de façon diverse, le fait de la fin et celui de l'agent efficient. En tant que l'amour dépend de la fin, il constitue l'exercice de sa causalité, en tant qu'il est élicié activement par la puissance il constitue l'exercice de la causalité efficiente (*loc. cit.*, p. 252, col. 2). C'est le moment de nous souvenir d'un autre axiome classique que nous pouvons désormais entendre dans son sens exact : « Finis non causat aliquid seorsum ab agente ». C'est toujours la même doctrine qui est ici appliquée.

* * *

Pour entrer plus complètement dans la pensée de Jean de Saint-Thomas et notamment pour mieux saisir la distinction qu'il entend établir entre *amour* et *spiration*, il est utile de nous reporter au *Cursus theologicus*, au passage où il étudie l'analogie philosophique qu'il utilisera pour rendre raison de la Procession du Saint-Esprit (1). Nous ne retiendrons de cet exposé que ce qui est utile au présent travail. La question posée est la suivante : y a-t-il du fait de l'amour production d'un terme immanent dans la volonté ? (*loc. cit.*, p. 142, n. III).

La réponse générale est la suivante : puisque la volonté est de soi indifférente à l'égard de tel ou tel objet particulier, il est nécessaire, pour qu'elle tende vers cet objet, qu'elle soit déterminée à le faire par une modification qui lui soit immanente (*loc. cit.*, p. 143-144, n. V, in fine).

---

(1) In *Iam P.*, q. 27. Disp. XII, a. VII (Vivès, vol. IV, pp. 142-150) n. III-XIV.

Un terme est donc produit dans la volonté qui l'incline par mode d'impulsion ou de poids, qui l'incline et l'oriente vers son objet. Ce terme immanent à la volonté, c'est essentiellement l'amour : mais tandis que l'amour s'oriente vers l'objet extérieur et connote un rapport à l'objet, terme de la tendance, il est appelé *spiration* ou *impulsion* en tant qu'il est considéré comme une modification immanente de la puissance, modification qui s'origine, comme à son principe, à l'objet appréhendé. Ainsi l'intelligence n'a-t-elle qu'un seul et même acte qui est à la fois intellection de l'objet et production d'un terme immanent, d'un verbe, dans lequel l'objet est contemplé (*loc. cit.*, p. 144, n. VI). En effet, l'intelligence dit son verbe, et ce disant elle fait acte d'intellection vis-à-vis de son objet : « Intelligendo dicit et dicendo intelligit » *(ibidem)*. Il s'agit d'un seul et même acte envisagé sous des formalités diverses. Il est bien entendu que la production du verbe est première, d'une priorité de nature et non de temps par rapport à l'intellection de l'objet. Mais tandis que l'acte d'intellection n'implique aucune production de terme, immanent à la puissance, mais seulement le rapport sujet-objet, la diction du verbe, au contraire, connote la procession du terme immanent dans lequel l'objet est atteint par la faculté.

Ainsi en va-t-il, *mutatis mutandis*, pour l'acte de la volonté. L'amour implique seulement le rapport de la faculté avec son objet extérieur, terme de sa tendance, il ne connote pas la production d'un terme immanent à la volonté. Au contraire, la *spiratio* implique production de ce terme. Mais ici se marque la distinction spécifique de l'activité intellectuelle et de l'activité volontaire. Tandis que l'intelligence est à la fois principe actif, et de la diction du verbe et de l'acte même d'intellection, la volonté est passive quant à la *spiratio*, elle doit à l'objet appréhendé cette impulsion immanente qui la proportionne : « Appetitus circulo agitur ». Néanmoins, il est vrai de dire, avec Jean de Saint-Thomas, pour marquer l'identité réelle de l'amour et de la *spiratio*, « voluntas coaptata objecto amat et amando se coaptat » *(loc. cit.*, p. 144, n. VI). En effet la volonté, faculté vivante, s'adapte et se proportionne à son objet, grâce à cette motion métaphorique qu'il exerce sur elle, motion dans laquelle nous avons vu plus haut l'exercice

de la causalité finale. Cette impulsion vitale produite dans la faculté sous l'influence de l'objet s'appelle *spiritus* ou *spiratio*. Jean de Saint-Thomas résume la doctrine en ces termes : « Et sic pondus seu impulsus vitalis et impressus voluntati et procedens ab illa et a forma concepta et apprehensa dicitur spiritus seu spiratio, licet tam processio spirationis et impulsus quam emanatio actus amandi amor sit, quia est actus vitalis per modum inclinationis egrediens a voluntate » *(loc. cit.*, p. 144, col. 2, n. VI, in fine).

Il est difficile, croyons-nous, d'atteindre de façon plus heureuse et plus précise, en termes conceptuels, cette réalité mouvante et complexe qu'est l'acte de la puissance volontaire. Désormais, Jean de Saint-Thomas ne fera plus que répéter cette même doctrine avec la prolixité qui lui est habituelle une fois qu'il a saisi et déterminé l'essentiel d'une question. Il faut qu'il y ait dans la volonté une inclination, une impulsion qui la proportionne, dans son intime, en regard de son objet, c'est la phase de la passivité volontaire. Si nous voulons nommer cet aspect de l'acte en fonction de l'objet qui est son principe, nous l'appellerons « immutatio appetitus ab appetibili » — si nous voulons le nommer en fonction de la puissance qui reçoit cette motion nous l'appellerons *coaptatio*. Mais cette *coaptatio*, passive sous ce rapport, est déjà un acte vivant de la volonté et le principe de ses démarches ultérieures. C'est un acte qu'elle émet de façon spontanée, une complaisance à l'égard de son objet, une tendance affectueuse vers lui, un amour.

Nous sommes loin de la conception rigoureuse et, à notre avis, un peu simpliste, de Cajetan. L'explication dernière réside ici dans la nature spirituelle de la puissance, dans sa plasticité vivante en face du bien, dans ce fait qu'elle est à la fois puissance — donc passive — et puissance d'agir réelle — donc active et source de toute l'activité du sujet. Le tout est d'ailleurs commandé par la nature de l'objet propre de la volonté qui est la fin, c'est-à-dire le bien du sujet considéré. C'est parce que le sujet considère un être distinct de lui comme son bien qu'il se soumet à cette attraction du bien, qu'il tend vers lui de la façon passive-active que nous avons essayé de décrire.

Terminons par un exposé succinct de la doctrine, exposé que nous empruntons encore à Jean de Saint-Thomas. C'est sa réponse à la 3e objection de Cajetan qui nous a servi à introduire ces longs développements (1). Reportons-nous au commentaire de la Ia IIae, q. 10; disp. V, art. IV (2).

L'*amour* et la *spiratio* ne diffèrent pas réellement, il n'y a qu'un seul et même acte élicié par la puissance, mais élicié sous l'influence de l'objet. L'amour, en tant qu'il est un poids et une inclination de la puissance vers l'objet, est appelé *spiratio*, en tant qu'il lui unit intimement l'objet, il est appelé amour. « Amor ille ut ponderans et inclinans in objectum dicitur spiratio, ut uniens (3) et inviscerans objectum et in illo complacens dicitur amor » (*loc. cit.*, p. 492, col. 1).

Quant à la *spiratio*, bien qu'elle procède d'une certaine manière de la volonté, puisqu'elle lui est immanente, elle dit cependant dépendance à l'égard de l'objet, et selon cette dépendance, la volonté est mue par l'objet, passive sous son action d'une passivité métaphorique qui lui est propre. Ainsi sont dégagés les divers aspects de la causalité de l'acte volontaire. Pour autant qu'il procède activement de la puissance, il a pour cause effective prochaine la puissance et, comme cause lointaine, Dieu tout puissant créateur de la volonté et capable de l'incliner à son acte. Pour autant qu'il dépend passivement de l'objet l'amour constitue l'exercice de la causalité finale, selon laquelle l'objet meut métaphoriquement et attire à lui la tendance au moyen d'une inclination immanente qu'il produit en elle. Enfin, l'acte possède encore avec l'objet un rapport de causalité formelle extrinsèque, nécessaire sans doute, mais qui ne constitue pas l'exercice propre de l'acte de la volonté (*loc. cit.*, p. 492, col. 1-2, nº X).

Ainsi est envisagé, dans tous les éléments complexes qui l'intègrent et dans les causes immédiates et lointaines qui le commandent, l'acte unique de l'amour. Telle est sa nature

(1) Cf. *supra*, pp. 220-223.
(2) Vivès, vol. V, p. 492, n. X.
(3) L'édition Vivès porte « veniens », il faut évidemment lire « uniens ».

propre. L'étude de la causalité finale que nous avons poursuivie à travers Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas se résout finalement dans une analyse de la notion d'amour et dans une critique spéculative des termes employés par saint Thomas dans son article 2 de la q. 26 de la Iª IIᵃᵉ. C'est en définitive vers ces précisions conceptuelles qu'étaient orientées ces recherches. Avant de les clore, il semble nécessaire d'étudier brièvement quel est l'enseignement explicite de Saint-Thomas lui-même, au sujet de la causalité finale.

IV. — L'enseignement explicite de S. Thomas.

Il semble que nous puissions résumer la doctrine de Jean de Saint-Thomas dans les quatre propositions suivantes :

1° L'intelligence n'exerce pas à l'égard de la volonté un rôle spécial distinct de celui de l'objet. L'appréhension est simplement condition de l'exercice de la causalité finale, elle ne constitue pas une cause d'un genre particulier.

2° La motion de l'objet se distingue spécifiquement dans l'ordre de la finalité de la motion propre à la cause efficiente. Celle-ci meut par mode d'impulsion physique, celui-là par mode de motion métaphorique et morale.

3° Cette motion de la fin appartient à l'ordre de l'exercice et constitue le rôle propre de la fin comme telle dans la mesure où elle se distingue des moyens. Ceux-ci peuvent bien spécifier l'acte de la volonté, ils ne peuvent pas, par eux-mêmes, promouvoir cet acte.

4° Cette motion, en tant qu'elle a pour terme la production d'une impulsion immanente à la faculté, s'appelle *spiratio* et constitue la causalité propre de la fin. L'acte élicié activement par la faculté s'appelle *amour*, amour et spiration étant les deux faces d'une même réalité psychologique.

En regard de ces conclusions de Jean de Saint-Thomas, citons les textes les plus significatifs empruntés aux œuvres de saint Thomas :

1° Si l'intelligence est dite mouvoir la volonté, c'est en tant qu'elle lui présente son objet :

« Proponendo sibi (scilicet voluntati) suum objectum, quod est finis » (I *Cont. Gent.*, c. 72, § Item in virtutibus). « Sicut praesentans ei objectum suum » (Ia IIae, q. 9, a. 1, c. fin). « Vis apprehensiva appetitivae suum objectum repraesentat » (Ia IIae, q. 13, a. 1, c.). « Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem » (Ia IIae, q. 19, a. 3, c.; a. 5, c.; a. 10, c.).

Nous ne trouvons donc pas trace d'une causalité propre à l'intelligence et distincte de celle de l'objet (1). C'est ce que disait équivalemment Jean de Saint-Thomas en faisant de l'appréhension la condition de l'exercice de la finalité.

2° La motion propre à la fin se distingue spécifiquement de la motion de la cause efficiente :

« Intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, movet voluntatem » (I *Cont. Gent.* c. 72, § Item in virtutibus).

« Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem : quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum » (Ia P., q. 82, a. 4, c. début).

La motion propre à la cause finale est donc parfaitement distinguée par saint Thomas lui-même de la motion de la cause efficiente. Cependant saint Thomas, à notre connais-

(1) Cajetan entend dans le sens de sa thèse les paroles suivantes de saint Thomas : « Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi » *Ia IIae*, q. 22, a. 3, ad 2m, (CAJETAN : in hunc locum, comment. n. I). Cependant, saint Thomas ne parle pas ici, plus qu'ailleurs, de causalité effective dans l'ordre de la spécification. Il faut donc entendre cette activité du mode d'action propre à la cause finale, et non d'une activité effective, spéciale à l'objet appréhendé comme tel.

sance du moins, n'emploie nulle part l'expression de « motion métaphorique » dont se sert Jean de Saint-Thomas pour caractériser l'exercice de la causalité finale (1).

3° Pour saint Thomas, cette motion de la fin n'est pas identique à la spécification du vouloir. C'est une motion de l'ordre de l'exercice.

« Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium (il s'agit des moyens) sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis » (*De Verit.*, q. 23, a. 1 ad 3^{um}).

« Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine » (*De Malo.*, q. 6, a. u., circa med.).

4° Enfin, quelle est la nature de cette motion exercée par la fin sur la volonté? c'est l'exercice d'un désir et d'une appétition.

« Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari » (*De Verit.*, q. 22, a. 2, c. début).

Jean de Saint-Thomas dit, en termes plus exprès que l'exercice de la causalité de la fin c'est, en acte second, l'amour qu'elle inspire. Jusqu'ici il semble que Jean de Saint-Thomas n'ait guère dépassé la pensée et l'enseignement explicite de son Maître. Il le fait en quelque façon cependant lorsqu'il applique à la notion de causalité finale, l'analyse de l'amour que nous avons rencontrée à la q. 26, a. 2 de la I^{a} II^{ae}. Jamais saint Thomas ne s'est servi de ces distinctions entre *immutatio* et *coaptatio* pour rendre raison de la causalité de la fin. Jamais, nous ne trouvons chez lui, à propos de la causalité finale, cette distinction entre les deux aspects de

(1) L'expression est, authentiquement, d'Aristote : ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν. « La santé ne *meut* point, si ce n'est en métaphore ». *De Generat et Corrupt.*, I, 7, 324^{b} 15. Mais saint Thomas n'a pas poussé son commentaire au delà de la fin du chapitre 5 (322^{a} 33), et l'expression n'est pas passée dans son vocabulaire. Jean de Saint-Thomas cite explicitement Aristote : *Cursus Philosophiae naturalis*, I, q. XIII, a. II (VIVÈS, vol. II, p. 246^{b}).

l'amour distingués par Jean de Saint-Thomas, l'amour en tant qu'élicié par la faculté, l'amour en dépendance passive de l'objet.

Sans doute, saint Thomas a bien une théorie de la *spiratio;* le mot et la chose se rencontrent dans ses œuvres à propos de la procession du Saint-Esprit, mais de même qu'il ne s'est pas servi explicitement de sa critique de l'amour pour rendre raison de la causalité finale, il ne s'est pas davantage servi de sa notion de *spiratio* à propos de cette causalité. Cette utilisation suppose la systématisation postérieure de Jean de Saint-Thomas, systématisation dont tous les éléments et l'orientation générale se retrouvent de façon authentique dans l'enseignement du Maître.

V. — Les scolastiques non thomistes et l'unité de l'école thomiste.

Après avoir exposé la doctrine de la causalité finale selon les principaux représentants de la tradition thomiste, il n'est pas sans intérêt de rapprocher leurs positions respectives de celles de docteurs étrangers à cette école. Sans prétendre étudier de façon complète cette question, il est cependant possible de fournir à ce sujet quelques précisions qui auront leur valeur. En effet, l'étude précédente s'est bornée à opposer les uns aux autres les grands commentateurs de saint Thomas à propos d'un point particulier de doctrine sur lequel ils sont, de fait, en désaccord. Une comparaison, même rapide, avec des esprits appartenant à d'autres familles intellectuelles, permettera, au contraire, de mettre en lumière une idée centrale commune aux thomistes ainsi que de les situer dans l'ensemble du mouvement de la philosophie scolastique.

Le R. P. E. Longpré est, certes, tout indiqué pour nous servir d'introducteur auprès de la pensée scotiste dont il connaît, mieux que personne, les détours. Or, il nous apprend que le mineur conventuel italien Mastrius († 1673) soutenait comme très probable la thèse selon laquelle l'objet connu est cause effective partielle de l'acte de la volonté :

« Valde probabile esse ipsam objecti cognitionem concurrere ad actum volitionis in genere causae efficientis minus principaliter » (1). Le « valde probabile », dans le texte, porte sur la pensée de Scot. Il semble à Mastrius que telle est bien la pensée du Docteur Subtil. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Notons plutôt que Mastrius cite comme partageant son avis, sur ce sujet, Angelo Volpe, mineur, conventuel napolitain († 1647) et le franciscain basque Irribarne († 1656). Le P. Longpré ajoute : « Scotellus — c'est-à-dire : le Commentaire sur les Sentences du franciscain Pierre d'Aquila (vers 1350) — interprétait déjà Duns Scot en ce sens ». Mais le texte qu'il cite à l'appui de son affirmation est moins clair que celui de Mastrius (2). Quoiqu'il en soit de *Scotellus*, il paraît au moins acquis que plusieurs représentants de l'école scotiste du XVII^e siècle tiennent pour authentiquement scotiste, une doctrine de la finalité toute voisine de celle soutenue, au siècle précédent, par le Cardinal Cajetan.

D'ailleurs, il semble bien que l'école scotiste ne se range pas tout entière à l'avis de Mastrius. Cajetan ne précise pas qu'elle était, sur ce point exact, la position qu'il considérait comme celle de Duns Scot, ni non plus celle de ses adversaires habituels, les scotistes italiens du début du XVI^e siècle (3). Mais Jean de Saint-Thomas cite un scotiste : Fuente, dont l'opinion, dit-il, se rapproche de celle de Suarez (4). Elle semble très loin, en tous cas, de celle de Mastrius et de ses amis.

Ces divergences, soupçonnées au sein de l'école scotiste, nous conduisent naturellement à rechercher quelle est la position même de Duns Scot dans la question qui nous occupe. Le P. Longpré ne se montre pas, sur ce point, aussi

(1) MASTRIUS, *Cursus phil. de Anima*, disp. VII, q. VI, a. II, n. 164. Cité d'après : E. LONGPRÉ, *La Philosophie du B. Duns Scot*, extrait des *Etudes franciscaines;* Paris, 1924, p. 222, n. 6.

(2) E. LONGPRÉ, *ibidem*.

(3) In I^am *P.*, q. 80, a. 2, n. V.

(4) JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Philosophiae naturalis*, I, q. XIII, a. II; VIVÈS, Vol. II, p. 248^a. Ce Fuente est le mineur tolédan, Gaspar de la Fuente, professeur à Alcala et à Rome, au collège Saint-Isidore, auteur de *Quaestiones dialecticae et physicae ad mentem Doctoris Scoti*, Lyon, 1631.

affirmatif que Mastrius dont il a cependant cité le témoignage. Voici quelles sont exactement ses paroles : « Il (Duns Scot) enseigne en effet, parfois, que la raison ou la connaissance agissent sur l'acte du vouloir par mode de cause effective partielle » (1). Formulée en ces termes, la conclusion semble exacte mais on peut l'enrichir et la préciser davantage. Deux passages caractéristiques, qui figurent presque dans les mêmes termes tant dans l'*Opus Oxoniense* que dans les *Reportata Parisiensia*, semblent tenir la balance égale entre deux positions différentes que nous connaissons l'une et l'autre dans leurs grandes lignes, l'une regarde l'objet comme une cause effective partielle du vouloir, l'autre parle d'une motion métaphorique de la fin. Voici le texte de l'*Opus Oxoniense*. Il s'agit de l'exégèse du texte d'Aristote : « appetibile est movens non motum » (2); Scot propose les deux interprétations : « Ad primum principale, qui diceret, quod objectum movet voluntatem effective, non tamen ut totalis causa, sed ut aliquid ibi faciens tunc non esset glossanda auctoritas, quod movet scilicet metaphorice et tunc auctoritas esset pro me, vel sustinendo et dicendo quod appetibile movet appetitum tantum metaphorice, tunc debet intelligi, quod sicut appetibile movet appetitum metaphorice, ita appetitus sic motus movet effective membra ad exequendum, ut acquiratur illud appetibile » (3). Scot semble donc envisager avec une égale faveur l'une et l'autre opinion, celle de la causalité effective partielle, qui sera soutenue par Cajetan, et celle de la motion métaphorique que développera Jean de Saint-Thomas. Le texte des *Reportata Parisiensia* est la réplique exacte du passage précédemment cité (4). Il semble donc que la pensée du Docteur Subtil ne se soit pas fixée de façon définitive et qu'il n'ait pas adopté, dans la question qui nous occupe, une solution ferme (5). Mais ce qui frappe davantage chez le

(1) LONGPRÉ, *op. cit.*, pp. 222-223.
(2) ARISTOTE, *de Anima*, III, 10, 433^{b} 11-12, 15-16.
(3) D. SCOT, *Opus Ox.*, II, d. XXV, q. u., n. 24. VIVÈS, vol. XIII, p. 223^{a}.
(4) D. SCOT, *Reportata Par.*, II, d. XXV, q. u., n. 21. VIVÈS, vol. XXIII, p. 128^{a}.
(5) C'est là, d'ailleurs, une habitude fréquente chez Scot, même à propos des plus importants problèmes. Cf. : E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, II, 1927, pp. 91-100.

Maître franciscain c'est de trouver, dans son texte, non seulement, dans leur germe, les positions que reprendront plus tard les grands Scolastique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, mais aussi les expressions techniques elles mêmes dont ils se serviront. « La causalité *effective* non totale » (sic) de l'objet est opposée à la « motion *métaphorique* » de la fin. Telles sont les deux solutions qui prévaudront auprès des maîtres postérieurs. Scot, sans prendre parti entre elles, les avait brièvement mais exactement formulées. Par contre, une précision que nous avons rencontrée chez les commentateurs thomistes ne figure pas chez Scot, à savoir : la distinction, dans l'activité volontaire, entre l'ordre de la spécification et celui de l'exercice. Cette importante doctrine, au moins jusqu'à plus ample informé, semble donc bien caractéristique de l'école thomiste.

François Suarez, en effet, n'utilise pas, lui non plus, cette distinction que Cajetan avait su mettre en si vive lumière, il n'y est fait aucune allusion dans la section des *Disputationes Metaphysicae* consacrée à la cause finale (1). Ce silence est d'autant plus significatif que le Philosophe jésuite connaît fort bien la position du Cardinal dominicain dont il entreprend une vive et pertinente critique (2). Un seul passage des œuvres de Cajetan est explicitement cité (3), mais les développements que Suarez donne à sa critique montrent bien que la pensée exacte de Cajetan, sur cette matière, lui est connue dans son ensemble. Dans le passage cité, d'ailleurs assez énigmatique, le commentateur de la Somme distingue la *ratio finalizandi* que possède la fin elle-même, d'avec son acte second et son effet. *La ratio finalizandi* est signifiée par l'expression classique : *cujus gratia*, tandis que l'acte et l'effet, qui restent innommés l'un et l'autre, avoue Cajetan, sont respectivement désignés par les expressions : *esse propter quod*, et : *propter finem* (4). La suite des explications fournies ne nous renseigne pas davantage sur la nature exacte de ces divers éléments ainsi distingués.

(1) F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disput. XXIII, sec. IV. Coloniae 1614, pp. 418-420.
(2) *Ibid.*, n. II-III.
(3) CAJETAN, in *II*^am^ *II*^ae^, q. 17, a. 5.
(4) CAJETAN, *loc. cit.*, n. V.

Mais nous voyons, par un autre passage, que cette manière de poser le problème, n'est pas exclusive de la causalité effective, exercée par l'objet appréhendé, à l'égard de la volonté. « Bonum apprehensum movet appetitum dupliciter, effective scilicet et finaliter : effective quidem, causando ipsum actum appetitus; finaliter vero, quoniam ipse actus, in appetitu causatus, tendit in bonum apprehensum ut finem » (1). D'ailleurs, c'est bien ainsi que Suarez, sans citer ce texte, comprend Cajetan, car il s'oppose explicitement à toute action efficiente de l'intelligence à l'égard de la volonté et signale rapidement les deux principales critiques que l'on puisse faire à cette thèse : d'une part, le danger de confondre les deux ordres de la causalité, celui de l'efficience et celui de la finalité; d'autre part, la difficulté de sauvegarder la liberté du vouloir (2). Cajetan, on s'en souvient, s'était déjà montré préoccupé de cette seconde objection dont il reconnaissait la force (3). Sans entrer davantage dans le détail de l'argumentation de Suarez, il suffit de signaler avec lui que cette position de Cajetan ne met pas en suffisante lumière la nature de cette motion métaphorique qui constitue, de l'aveu de tous, la causalité même de la fin : « Praesertim quia omnes ponunt hanc causalitatem in motione metaphorica quae non satis declaratur per sola illa verba (4), nisi res amplius exponatur » (5).

Le terrain étant ainsi déblayé, le Philosophe jésuite passe à l'exposé de trois autres opinions qui, toutes, font état de cette motion métaphorique de la fin, bien que de façon diverse. Les opinions 2 et 4, auxquelles Suarez lui-même ne s'arrête pas, n'ont pas à nous retenir ici. La première fait de la causalité de la fin quelque chose d'antérieur à l'acte élicié par la volonté (6), tandis que la quatrième, tombant dans un excès contraire, fait consister la causalité finale dans une simple connotation actuelle de l'effet à sa cause; dans

(1) CAJETAN, in *I*am *II*ae, q. 22, a. 3, n. II.
(2) SUAREZ, *loc. cit.*, n. II.
(3) CAJETAN, in *I*am *P.*, q. 80, 2 a, n. III. Supra, p. 202.
(4) Il s'agit des expressions classiques rapportées par Cajetan : in *II*am *II*ae, q. 17, a. 5, n. V.
(5) SUAREZ, *loc. cit.*, n. III, in fine.
(6) *Ibid.*, n. IV-VII.

cette dernière hypothèse, la fin est identifiée à sa causalité, ce qui semble bien impossible (1).

Aussi Suarez choisit-il une opinion moyenne qui, sans nier la réalité de cette motion métaphorique de la fin, et sans non plus en faire quelque chose d'antécédent à l'acte du vouloir, identifie cette causalité de la fin avec l'acte second de la volonté. Ce seul et même acte possède des relations différentes avec ses deux principes : la volonté qui l'émet et la fin qui l'attire. Voici les paroles de Suarez : « Ita aiunt unam et eamdem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam; prout vero est a fine, esse causalitatem finalem; et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab objecto alliciente et trahente ad se voluntatem » (2). Nous reconnaissons, avec les mots mêmes dont se servira Jean de Saint-Thomas, l'essentiel de la solution qu'il adoptera plus tard. Suarez entend bien d'ailleurs que son opinion soit fondée en saint Thomas; mais il se rend fort bien compte que les expressions dont se sert le Docteur Angélique ne sont pas, sur ce point, aussi explicites que celles qu'il a lui-même choisies : « quamvis non ita expresse id declaret » (3). Suarez se montre donc ici parfait exégète de saint Thomas, conscient qu'il est de prolonger sa pensée sans la trahir. D'ailleurs, à côté et après cette autorité principale, d'autres sont invoquées : Avicenne, Albert, Hervé (4), Soncina et Halès, mais c'est surtout Occam qui est considéré comme le

(1) *Ibid.*, n. X-XI.
(2) *Ibid.*, n. VIII.
(3) *Ibidem.*
(4) Suarez cite ici le *Quodlibet* II, q. 1, et 8, de Hervé Nédellec. W. Schöllgen, au contraire, d'après les mss. qu'il a étudiés du traité *De Intellectu et voluntate*, considère Hervé comme un représentant de la théorie de la causalité effective de l'intelligence sur la volonté (W. SCHÖLLGEN. *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis*, Düsseldorf, Schwann, 1927. Cité d'après le c. r. de M.-J. C (ONGAR) dans *Bulletin Thomiste* Janv. 1929, p. 463). C'est aussi la manière de voir de Capreolus, qui ne cite d'ailleurs aucun texte précis de Hervé mais affirme : « omnino vult probare (Hervaeus) quod objectum sit causa effectiva volitionis : » (CAPREOLUS, in *II Sent.*, d. 25, a. 2, 3; ED. PABAN-PÈGUES, IV, p. 238). Pour sa part, Capreolus attaque vivement Hervé en faisant appel à Bernard de Gannat (*loc. cit.*, a. 3, § 3, pp. 253-254).

témoin le plus clair et le plus explicite de cette position : « nullus tamen ita clare et expresse praedictam declaravit sententiam sicut Occam. » (1). Quoiqu'il en soit, de cette mise en cause du grand nominaliste, nous prenons ici sur le vif ce qu'on a justement appelé l' « éclectisme » de Suarez (2); si saint Thomas est suivi, c'est en tant que son opinion a valeur de solution moyenne entre plusieurs autres, en tant aussi que son autorité est confirmée par celle des nominalistes, la chose n'est pas sans saveur. Ajoutons que Jean de Saint-Thomas connaît parfaitement l'opinion de Suarez. Au début de son propre développement sur la causalité finale, il la rapporte en ces termes : « Secunda (sententia) asserit (causalitatem finis) esse ipsam actionem agentis praesertim voluntatis operantis, quae actio, sub respectu egressionis et dependentiae ab agente dicitur actio, sub dependentia a fine est finalizatio. Quid autem sit haec dependentia a fine restat explicandum. Ita Suarez » (3). Evidemment, le Maître dominicain précisera davantage la nature de la causalité finale et l'analyse de l'acte de l'amour, il fera appel, plus que ne l'avait fait Suarez à la nature de la puissance volontaire; il distinguera, de façon plus exacte, l'ordre de la spécification et celui de l'exercice, surtout, il utilisera de plus près les textes de saint Thomas au traité des passions; cependant, il est juste de remarquer que les termes les plus expressifs et les plus usuels de son vocabulaire : « objectum est alliciens et trahens ad se voluntatem », se rencontrent déjà dans le traité parallèle du célèbre jésuite.

Cette brève étude des principaux docteurs scolastiques demeure certes fort incomplète; il semble, cependant, que l'on puisse en dégager certaines conclusions d'ordre général, et marquer au moins les différents « moments » de l'évolution doctrinale. La pensée de saint Thomas sur cette question de l'exercice de la causalité finale, domine nettement tous les systèmes postérieurs. Il a fixé, en traits généraux, les

(1) SUAREZ, *ibidem*.
(2) E. HOCEDEZ, à propos de l'ouvrage de M. L. Mahieu, dans *Nouvelle Revue théologique*, Février 1922, p. 91.
(3) *Cursus Philosophiae naturalis*, I, q. XIII, a. II, (VIVÈS, vol. II, p. 247b).

limites et la solution d'ensemble du problème, d'autres essaieront de préciser et de schématiser la doctrine. Avec Duns Scot, notamment, nous nous trouvons déjà en présence de systèmes élaborés, ayant chacun leur terminologie particulière et qui s'opposent de façon irréductible. Le Docteur Subtil semble d'ailleurs se résigner à les rapporter sans oser se prononcer entre eux de facon définitive. Cajetan, en dialecticien rigoureux qu'il est, prend, au contraire, parti pour le système de la causalité effective de l'objet appréhendé sur le vouloir (1). D'après le P. Longpré, il est suivi par les scolastiques italiens du XVII^e siècle, et par Mastrius en particulier; Sylvestre de Ferrare, cependant, avait fortement attaqué Cajetan sur ce point. Suarez et Jean de Saint-Thomas choisissent l'autre solution indiquée par Scot, celle de la motion métaphorique de la fin. Il semble, d'après Jean de Saint-Thomas, que les scotistes espagnols aient aussi embrassé ce parti.

A première vue, l'école thomiste paraît donc partagée entre des courants contraires; cependant, si l'on y regarde de plus près, on voit que les thomistes de marque retiennent tous la distinction entre l'ordre de l'exercice et celui de la spécification dont ils font, à l'envie, l'un des pivots de leur solution respective. Ce souci, qui semble leur être particulier, suffit à les distinguer de leurs émules : Duns

(1) On ne saurait, croit-on, exagérer l'influence d'un passage d'Averroès sur la solution adoptée par Cajetan. Voici, dans son entier, ce texte auquel le cardinal fait fréquemment allusion : « Haec autem differunt in nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens et quod movet nos in loco secundum quod est finis. Et habet duplex esse, in anima, et extra animam. Quod autem est in anima est agens motum, secundum vero quod est extra animam, est movens secundum finem. Verbi gratia quoniam balneum duplicem habet forman, in anima, et extra animan et propter illam formam, quae est in anima, desideramus aliam formam quae est extra animam. Forma igitur animae balnei in quantum est in anima est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam est finis motus, non agens. » *In XII Metaph.*, comment. n. 36. Venitiis, 1562, fol, 318 v. Duns Scot citait déjà ce texte, mais sans appliquer, comme le fera Cajetan, les deux types de causalités, distingués par le commentateur arabe, à l'ordre de la spécification et à celui de l'exercice. Saint Thomas, au contraire, à notre connaissance, ne cite jamais ce texte d'Averroès, ce qui semble bien significatif étant donnés les rapprochements que l'on a signalés, sur d'autres points, entre les deux commentaires et précisément au livre XII de la Métaphysique. Cf. A. FESTUGIÈRE, *Notes sur les sources du commentaire de saint Thomas au Livre XII des Métaphysiques*, dans *Rev. des sc. ph. et th.*, 1929, pp. 282-290; 657-663.

Scot et Suarez, et réalise, malgré des divergences notables, l'unité de l'école thomiste. La solution élaborée par Jean de Saint-Thomas paraît la plus propre à rallier les suffrages et mérite d'être reçue, croyons-nous, comme l'interprétation la plus heureuse des enseignements mêmes de saint Thomas sur cette question.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SIMILITUDE CAUSE DE L'AMOUR

AVANT-PROPOS

I. — Nature de la similitude cause de l'amour :
1° au point de vue de l'être,
2° au point de vue du bien,
3° au point de vue de l'unité.

II. — Les deux espèces de similitude : amour de bienveillance et amour de concupiscence.

III. — Les conditions requises pour que la similitude puisse être cause de l'amour.

AVANT-PROPOS

Le chapitre I envisageait l'amour dans son sujet, la puissance affective. Nous avons dit que l'amour était une certaine modification, *coaptatio*, de cette puissance sous l'influence de l'objet. Le chapitre II se proposait l'étude de cette influence de l'objet sur la puissance, il s'attachait à en décrire la nature : l'intention était de définir exactement cette causalité exercée par l'objet sur la puissance, de l'intégrer dans une doctrine générale de la causalité.

Le présent chapitre, d'allure plus métaphysique que les précédents, se propose de confronter l'un avec l'autre le sujet et l'objet, afin de décrire la nature du rapport original qui les unit réciproquement dans l'ordre de l'être. Ce rapport est, selon saint Thomas, un rapport de similitude. D'où le titre : « nature de la similitude comme cause de l'amour ».

Nous grouperons les quelques considérations que nous proposons d'exposer autour de l'article 3 de la question 27

de la I^a II^{ae} intitulé : « Utrum similitudo sit causa amoris ? » Ce chapitre se présente donc comme un essai de commentaire doctrinal de cet article (1). Nous le diviserons en trois paragraphes qui tiennent compte des différentes parties de l'article :

1° La nature de la similitude cause de l'amour.

2° Les deux espèces de similitude qui commandent l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence.

3° Les conditions requises pour que la similitude puisse être cause de l'amour.

Les deux chapitres précédents s'organisaient autour des notions techniques de *coaptatio* et de *spiratio;* celui-ci entend préciser le mode d'application du concept de *similitudo* à la question de l'amour.

I. — Nature de la similitude cause de l'amour.

1° *La similitude au point de vue de l'être.*

Dans tout le cours de son œuvre des Sentences à la Somme théologique, saint Thomas distingue deux sortes de similitudes qu'il oppose de façon absolue. L'une est la similitude entitative de deux réalités « secundum convenientiam in natura », l'autre est la similitude intentionnelle qui constitue la connaissance : c'est la similitude « secundum repraesentationem ».

A vrai dire, le saint Docteur utilise surtout cette distinction à propos de sa doctrine de la connaissance : c'est elle qui lui permet d'utiliser l'adage hérité de la philosophie ancienne : « simile a simili cognoscitur ». Cette similitude nécessaire à la connaissance n'est pas, explique-t-il, la similitude entitative de l'ordre des natures, mais bien la similitude formelle « secundum esse spirituale », selon laquelle la chose connue est intentionnellement présente

(1) Un commentaire historique de cet article nous entraînerait bien au delà des limites du domaine de la philosophie médiévale latine. La solution proposée par saint Thomas serait à comparer avec celles de Platon et d'Aristote. Ce problème de la similitude comme cause de l'amour est un de ceux qu'ont le plus volontiers discuté les penseurs de la Grèce; c'est un problème de philosophie générale qui commande toute une « vue du monde ». Sa solution fait appel aux notions les plus universelles d'être et de bien.

au sujet connaissant. La pierre n'est pas dans l'esprit selon sa nature propre de réalité matérielle, mais selon sa similitude immatérielle qui actue la puissance intellectuelle, après abstraction des phantasmes (1). La même doctrine sert à saint Thomas pour comparer avec l'intelligence humaine l'intelligence divine et pour préciser les analogies qui relient les différents modes de la connaissance sensible et intellectuelle (2). Enfin, cette même distinction est utilisée à propos de la science divine et de la science angélique. Elle permet d'expliquer comment ces sciences suréminentes, parfaites, selon leur ordre, quant à leur immatérialité et leur immutabilité peuvent s'appliquer sans déchoir aux réalités matérielles contingentes et soumises aux variations du devenir (3).

Ainsi lorsqu'on parle, en philosophie thomiste, de similitude, est-ce tout d'abord à cette similitude intentionnelle que l'on se réfère. Les études modernes sur la théorie et la critique de la connaissance ont particulièrement attiré l'attention sur cette espèce particulière de similitude, au détriment, semble-t-il, de la vraie similitude métaphysique qui est la similitude « secundum convenientiam naturae », « secundum esse quod habet in rerum natura » la similitude entitative de deux êtres.

Or, lorsqu'on parle de similitude dans la question de l'amour, c'est évidemment à cette similitude entitative qu'il est fait allusion. Saint Thomas l'enseigne explicitement au de Veritate : « Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae » (4).

Le sens général de l'article 3 de la question 27 de la I^a II^{ae} n'est donc pas douteux. Si saint Thomas n'y oppose pas les deux similitudes, l'intentionnelle et l'entitative, c'est qu'il veut faire bref et qu'il pense que nul ne peut

(1) I^a *P.*, q. 85, a. 8, ad 3^m; q. 88, a. 1, ad 2^m. — *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 9^m; a. 5, ad 5^m, 7^m.
(2) *I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4^m. *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 7^m.
(3) *De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 1^m; q. 4, a. 4, ad 2^m; q. 8, a. 11, ad 3^m.
(4) *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 3^m.

s'y tromper. D'ailleurs, la similitude intentionnelle qui constitue la connaissance a été étudiée « ex professo » à l'article précédent dans son rapport à l'amour (1). Aussi, lorsque saint Thomas écrit : « Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa : sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine » (2), il s'agit bien d'une similitude entitative, d'une formalité réellement possédée par les deux êtres que l'on compare. D'ailleurs les exemples sont là pour préciser la nature de cette similitude et empêcher que l'on prenne le change. Remarquons aussi le « *quasi* habentes unam formam » du texte : nous aurons à revenir sur ce point.

De telles observations peuvent, à première vue, paraître superflues. Ce sont cependant ces données qui commandent la question de la similitude et permettent de placer le problème sur son vrai terrain métaphysique. On peut, en effet, aller plus loin et préciser la vraie nature ontologique de cette similitude cause de l'amour. Nous pouvons le faire à l'aide du *De Veritate* q. 21, a. 1. Dans cet article, saint Thomas se propose d'opposer l'ordre du bien à l'ordre du vrai, et ce faisant, il fait appel aux premiers principes métaphysiques qui commandent cette question de la similitude. Sans doute, le mot « similitude » n'y figure pas, mais tous les éléments du problème se trouvent là à pied d'œuvre.

Dans tout être, dit saint Thomas, deux choses sont à considérer, sa forme spécifique, « ratio speciei », et l'être selon lequel il subsiste dans cette espèce donnée, « esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa » (3). On conclut de là que l'être peut se trouver principe de perfection d'une double manière, il l'est soit selon sa raison spécifique seulement — et c'est de cette manière que l'être parfait intentionnellement l'intelligence — il l'est encore, et selon sa raison spécifique et selon son être de nature, et c'est à ce titre qu'il parfait l'appétit, qu'il est bon, puisque le bien est dans les choses.

---

(1) *Ia IIae*, q. 27, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3, c.
(3) *De Veritate*, q. 21, a. 1, c. § Oportet igitur...

« Sic aliquod ens potest esse perfectivum (1) dupliciter : uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus quia perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura et per hunc modum est perfectivum bonum : bonum enim in rebus est... » *(ibidem)*.

Voilà qui précise exactement la nature de la similitude que nous envisageons comme cause de l'amour. C'est une similitude dans l'être, « secundum esse ». Il faut, en effet, entendre ce mot être dans son sens le plus formel d'existence, « in linea entis », par opposition à l'essence. Ce qui meut l'appétit, ce qui provoque l'amour, c'est moins la considération formelle d'une essence, que l'être même dans son existence concrète, actuelle ou possible. Sans doute, l'existence n'est pas ici à séparer, même mentalement, de l'essence : toute existence concrète suppose une détermination spécifique qui la fait tel être; mais il faut insister sur le caractère réaliste et concret de l'appétit, sur ce fait que c'est l'être existant qui l'attire et le meut comme tel. Une considération abstraite des essences ne peut suffire à donner prise à l'amour. Aussi, lorsque saint Thomas écrit dans l'article de la Somme « Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes *quasi* habentes unam formam » (2), il semble qu'il faille insister sur le *quasi*. Sans doute, la restriction porte sur l'épithète qui suit : « quasi unam »; en effet, deux formes possédées par deux sujets distincts restent-elles toujours numériquement distinctes, elles ne sont « une » que par similitude « quasi unam ». Mais le *quasi*, à notre avis, porte aussi sur le mot *forme* qui est là plutôt comme un exemple, comme un cas type, que comme l'expression la plus exacte et la plus précise de la réalité envisagée. Cette similitude principe de l'amour est une similitude « quasi formelle » et encore faut-il prendre forme dans son sens le plus large. C'est plutôt une similitude de l'ordre prédicamental, et tous les modes de l'être prédicamental peuvent réaliser cette

(1) Les éditions portent : *perfectum*, il semble qu'il vaille mieux lire : *perfectivum*.

(2) I^a II^{ae}, q. 27, a. 3, c.

similitude même s'ils ne posent pas de forme proprement dite dans le sujet. Une similitude de situation, d'habitation, de vêtements peut suffire à donner naissance à une certaine bienveillance réciproque : c'est un fait d'expérience courante et Aristote en a fait la remarque. Il parle de cette amitié qui lie facilement les voyageurs, les commerçants, les soldats. Il y a entre eux similitude sans doute, mais sans possession d'une forme commune au sens étroit du mot; c'est une similitude dans le mode d'être, dans les accidents ultimes de l'être, dans ses notes individuelles qui échappent à l'intelligence à cause de leur caractère concret, particulier, individuel. Le mot forme, au contraire, fait songer à une caractéristique universelle que l'intelligence peut abstraire dans un concept défini. Cette opposition entre l'être concret existant et son essence spécifique, l'un étant objet d'appétit, l'autre objet d'intelligence, rend heureusement raison des anomalies psychologiques de l'amour par rapport à la connaissance : elle explique, sur le plan philosophique, la possibilité de ces « raisons du cœur que la raison ne connaît pas » — elles ont un caractère trop individuel et trop concret pour tomber parfaitement dans le champ de l'intelligence réfléchie qui abstrait et compare des formes; l'intelligence est parfaite par l'être selon sa raison spécifique, « secundum rationem speciei », l'appétit par l'être existant « secundum esse naturae ».

En somme, cette notion de similitude, lorsqu'on l'applique à la question de l'amour, réalise une transposition, dans le langage de l'être, de données qui relèvent formellement de l'ordre du bien. C'est ce qu'il nous faut essayer de préciser davantage.

2° *La similitude au point de vue du bien.*

Le Cardinal Cajetan, dans son commentaire de l'article 3 de la question 27 de la *I*ª *II*ªᵉ, soulève une grave difficulté qui porte aussi bien sur la doctrine même, exposée dans le texte, que sur la place occupée par l'article dans l'ensemble de la question. En effet, à l'article 1ᵉʳ, saint Thomas enseigne, de façon générale et absolue, que le bien est cause de l'amour; à l'article 2, il enseigne que la connaissance est également cause de l'amour « ea ratione qua et bonum, quod non

potest amari nisi cognitum » (1); or, à l'article 3, le saint Docteur affirme, en termes également absolus, que la similitude est cause de l'amour : « Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris » (2). D'où la double question : d'une part, quel est l'ordre suivi par saint Thomas dans l'énumération progressive des causes de l'amour : le bien, la connaissance, la similitude ? et, d'autre part, la conclusion de l'article 3 ne vient-elle pas diminuer l'ampleur métaphysique de la thèse de l'article 1 ? Comme le dit Cajetan, en termes énergiques : « Si enim (similitudo) ponitur causa ex parte objecti, sequitur, contra primum articulum, quod bonum absolute non est propria causa amoris, sed bonum contractum ad simile » (3).

En face de cette difficulté, qu'il expose avec sa netteté habituelle, le commentateur de la Somme prend vigoureusement parti. Il sent très bien que l'article 1 et l'article 3 de la question ont la même valeur absolue, la même portée métaphysique : « Tractatus iste, in primo et tertio articulo, ut littera sonat, aeque universalis ac abstractus est. Ac per hoc, sicut ibi de causa amoris absolute, ita hic accipiendum est, et non ibi de causa amoris absolute, et hic de causa amoris in hoc, interpretandum est » (4). Ces derniers mots font allusion à une solution qu'il rejette : l'article 1 traiterait de l'objet de l'amour en général; l'article 3, au contraire, porterait sur la cause de *telle* appétition particulière. Il semble que Cajetan devait s'opposer, avec plus de force encore qu'il ne le fait à cette interprétation (5), car le bien, cause de l'amour, est toujours quelque chose de concret et de déterminé : « bonum est in rebus »; il n'a pas besoin d'être contracté, d'aucune façon pour devenir l'objet d'une appétition actuelle; il lui suffit d'être connu. Or c'est justement ce qui est posé à l'article 2; il semble donc qu'avec les articles 1 et 2, la question de la cause de l'amour soit suffisamment traitée; que vient ajouter à la doctrine la conclusion de l'article 3 sur la similitude ?

(1) *I*a *II*ae, q. 27, a. 2, c. fin.
(2) *Ibid.*, a. 3, c. début.
(3) In hunc locum, comment n. I.
(4) *Ibid.*, n. II, Tertio.
(5) En effet, au n. III, Cajetan revient par deux fois à cette solution qu'il semble avoir vivement combattue un peu plus haut.

Le Cardinal Cajetan propose la solution suivante : l'article 1 définit la cause de l'amour *ex parte objecti*, ainsi que l'article 2 qui lui fait naturellement suite; l'article 3, au contraire, traite de la cause de l'amour *ex parte subjecti;* « Ordinatque articulos hujus quaestionis, ut tractetur in primis articulis de causa ex parte objecti, scilicet bonitate et cognitione ; in tertio de causa ex parte subjecti » (1). Cette solution plaît à Cajetan car elle lui permet d'établir l'identique amplitude métaphysique de l'article 1 et de l'article 3 — ce à quoi, au fond, il tient le plus, et avec raison. « Salvatque sensus iste universalitatem et abstractionem tractatus aequalem in primo et tertio articulo » (2). La réponse de Cajetan est, on le voit, fort simple. Elle se résume en ceci le bien comme tel est cause de l'amour, à titre d'objet de l'appétition — ce qui ne souffre pas difficulté — tandis que la similitude est cause de l'amour à titre de disposition propre du sujet : « similitudo ad bonum (est) propria causa amoris, ut propria dispositio ex parte subjecti » (3). La raison qu'il en donne est la suivante : un même objet peut causer l'amour ou la haine selon les dispositions du sujet.

Cette position du Commentateur ne semble pas le satisfaire absolument puisque lui-même retourne, plus bas, à une solution précédemment écartée qu'il considère au moins comme possible. Entre-temps, il s'est, en effet, proposé cette objection fort simple : la similitude est une relation réciproque, elle doit donc avoir son fondement dans l'un et l'autre terme. « Similitudo enim cum sit relatio aequiparantiae, in utroque oportet quod salvetur extremo » (4). Dès lors, pourquoi considérer cette similitude comme l'apanage de sujet à l'exclusion de l'objet? si la similitude est cause de l'amour, elle l'est aussi bien *ex parte objecti*

(1) *Ibid.*, n. III.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibid.*, n. II, Quinto. Le commentaire de Jean de Saint-Thomas reprend, en somme, celui de Cajetan. Il parle de « dispositio ex parte subjecti », tout en notant également que la similitude doit se trouver réalisée dans l'un et l'autre extrême. Il reprend ainsi les paroles mêmes de Cajetan. Cependant, sans parler expressément d'une « similitudo in esse », il évite la « similitudo ad bonum » de son prédécesseur. Son commentaire est d'ailleurs des plus brefs. *Cursus theologicus*, in hunc locum, Quaerit. III, n. IV (Vivès, vol. VI, p. 206).
(4) *Ibidem.*

que *ex parte subjecti* puisque, par définition, elle les met en cause l'un et l'autre. D'ailleurs, l'article 1 lui-même n'est pas exclusif du sujet puisque le bien, dans sa définition même, inclut une appétition, donc un sujet.

Mais il est une difficulté plus grave que soulève la position adoptée, en somme, par Cajetan. Lui-même écrit : « similitudo *ad bonum* (est) propria causa amoris » (1). Or, dans l'article, saint Thomas ne parle nullement d'une « similitudo *ad bonum* », mais d'une « similitudo in forma » (in corp. art.) — d'une « similitudo ad id quod amat » (ad. 2^{m}, 3^{m}); de même, la mise en œuvre des notions d'acte et de puissance, pour expliquer la distinction entre amour de concupiscence et amour de bienveillance, n'oriente pas notre esprit vers le bien comme tel, mais vers l'être. Que le sujet soit semblable à son bien, qu'il s'oriente vers lui en raison de la connaturalité qu'il possède avec lui, telle était déjà la thèse établie dans le 1er article de saint Thomas; si nous ajoutons à cette considération celle de la connaissance du bien, ainsi qu'il est fait à l'article 2, il semble que la question de la cause de l'amour soit épuisée dans son ordre propre qui est celui du bien; rien d'autre n'est exigé pour l'amour, sinon un bien — lequel connote toujours un sujet d'appétition — et la connaissance de ce bien par le sujet. Nous avons là les causes nécessaires et suffisantes de la *coaptatio* appétitive, envisagée dans son ordre, celui de la causalité finale.

Mais on peut essayer de rendre raison de l'amour, en métaphysique, d'un autre point de vue, plus universel, et premier de quelque façon : celui de l'être (2). Nous quittons donc l'ordre de la causalité finale, pour envisager celui de la forme, l'être étant la première des formes. Tandis que le bien était, dans l'ordre de la causalité finale, la cause propre et adéquate, et la dernière cause de l'amour (3), dans l'ordre formel de l'être, la similitude est cause propre de l'amour. Selon le premier point de vue, l'appétition est envisagée dans son ordre propre, dans son dynanisme irréductible qui l'oriente vers le bien comme tel; la seconde

(1) *Ibidem*.
(2) « Ens, secundum rationem, est prius quam bonum » *I^{a} P.*, q. 5, a. 2, c.
(3) « Bonum, in causando, est prius quam ens » *Ibidem*, ad 1^{m}.

considération, au contraire, suppose un esprit qui rapproche mentalement les deux termes sujet-objet et qui les déclare semblables. Mais nous avons alors quitté l'ordre du bien pour celui, plus universel, de l'être. Sans doute on ne nie point que l'être et le bien soient de fait réellement identiques, mais ils connotent l'un et l'autre, dans notre pensée, des éléments irréductibles, ce qui nécessite et exige deux ordres distincts de considération, si nous voulons parler formellement (1). D'où notre conclusion : lorsqu'on entend parler de la similitude comme cause de l'amour, il faut l'entendre d'une similitude dans l'ordre de l'être. Plus haut, nous avons établi que cette similitude se réalisait dans l'ordre de l'être existant, « secundum esse naturae » en opposition avec l'ordre de la forme spécifique, « secundum rationem speciei »; cette nouvelle conclusion rejoint ici la première, car seul l'être existant à raison de bien; mais encore faut-il, même dans ce cas, distinguer l'ordre de l'être de celui du bien, et entendre formellement, dans ce sens, les mots « secundum esse naturae », qui caractérisent la similitude comme cause de l'amour. Ainsi, nous est-il tout à fait facile d'affirmer que les articles 1 et 3 de la question 27 de saint Thomas ont exactement la même portée générale; le premier, envisageant la cause de l'amour dans l'ordre du bien; le second, dans celui de l'être comme tel.

Mais il est nécessaire de préciser encore cette notion de similitude et son emploi dans les questions qui relèvent exactement de l'ordre du bien. C'est une doctrine reçue

(1) On peut trouver, à bon droit semble-t-il, une confirmation de cette manière de voir dans le vocabulaire même de saint Thomas. Celui-ci, à notre connaissance, n'accole pas dans une énumération les mots : *bonum et simile*, tandis qu'on trouve fréquemment chez lui les expressions : « bonum et conveniens » (Par ex : *III Sent*, d. 27, q. 1, a. 2, 4^{e} Sed Contra. *De Malo*, q. 16, a. 2, c.) et : « simile et conveniens » (Par ex. : *De veritate*, q. 26, a. 4. *I^{a} II^{ae}*, q. 8, a. 1, c.). La notion, plus élastique, de *conveniens*, sert de point de passage entre les deux termes plus caractéristiques, quant à leur champ d'application, de *bonum* et de *simile*. Par contre, nous rencontrons les formules suivantes : « Amoris radix per se loquendo est similitudo amati ad amantem; quia est ei bonum et conveniens » (*III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3). « Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum » (*I^{a} II^{ae}*, q. 8, a. 1). Dans ces passages, la transposition d'un ordre à l'autre est finement marquée; sans cette transposition, le raisonnement n'aurait plus sa valeur et se réduirait à une simple tautologie.

et partout professée par saint Thomas que la vérité consiste dans une similitude d'ordre formel, dans la possession intelligible de la forme de l'objet connu, au contraire, l'amour n'est pas formellement une similitude, il est inclination, mouvement, tendance vers l'être existant qui est son bien, une possession d'ordre strictement formel ne saurait le satisfaire ni le définir (1). Ni le bien, ni l'amour ne sont, comme la vérité, des similitudes; la similitude est seulement, transposée dans l'ordre formel, la cause de l'amour et de l'attraction exercée par le bien. C'est une explication que l'esprit, fait pour l'être et la forme, se donne d'un phénomène qu'il n'atteint pas comme tel, dans sa spontanéité vécue; sans doute, cette transposition est-elle légitime et valable, c'est néanmoins une transposition et le métaphysicien ne doit pas en être dupe; le bien, n'est pas le vrai, pas plus que l'esprit n'est appétit, lorsqu'on prend ces termes dans toute leur rigueur. D'où la conséquence : si la similitude est cause de l'amour, c'est moins en fonction de l'identité formelle qu'elle réalise, ce qui est son rôle dans la constitution de la vérité, qu'en fonction de l'unité réelle qu'elle suppose. Cette similitude, cause de l'amour, est l'union du sujet et de l'objet dans un ensemble commun d'actions et de réactions possibles, soit l'union dans une même espèce, dans une même forme spécifique, soit la communauté d'un même substrat matériel, soit l'union dans un même ensemble d'actions efficientes et finales. Nous l'avons dit, en effet, cette similitude, fondement de l'amour, est une similitude quasi-formelle (2); ce qui importe ici, ce sont les éléments de réalité engagés dans cette affaire; l'existence réelle ou possible des êtres, beaucoup plus qu'une question de similitude spécifique. Aussi saint Thomas, dans l'article étudié, entend-il, de façon très large cette similitude; ce peut être la similitude de deux

(1) On touche ici à la raison théologique selon laquelle la « procession du Saint-Esprit » ne peut pas être appelée une « génération » : « Similitudo aliter pertinet ad verbum et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis : sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus; sed quod genitum sit principium amandi » *Ia P.*, q. 27, a. 4, ad 2.

(2) *Supra*, p. 250.

actes, mais c'est aussi bien la similitude de la puissance avec son acte, ou une simple similitude de proportion. Même à propos du cas type de la similitude d'acte à acte, Saint Thomas use d'expressions atténuées : « Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam sunt quodammodo unum in forma illa » (1). L'accent est mis nettement sur l'unité, si la similitude est cause de l'amour, c'est en tant qu'elle réalise cette unité. Aussi, est-il nécessaire d'envisager pour elle-même cette question de l'unité : « ens et unum convertuntur ».

3° *La similitude au point de vue de l'unité.*

Il est impossible de mieux mettre en relief le principe de l'unité, comme cause de l'amour que ne l'a fait le P. Rousselot dans son excellente étude pour l'*histoire du problème de l'amour* (2). Il fait, de ce principe de l'unité, la marque propre de la solution thomiste et le point central qui rend raison de tout le problème. Aussi, suffirait-il de renvoyer à ces pages devenues classiques, si leur auteur, tout entier dominé par son intuition métaphysique, n'avait quelque peu négligé la question de la similitude. Or il semble que, sans porter atteinte à la synthèse présentée par le P. Rousselot, on puisse, et même l'on doive y faire intervenir cette notion essentielle.

Une question préalable d'exégèse de la pensée de saint Thomas doit être ici soulevée. En effet, comme il arrive parfois, le P. Rousselot a quelque peu transposé sa position doctrinale sur le terrain même de l'histoire. Il insinue que, dans ses premières œuvres, le Docteur Angélique envisageait la similitude comme cause de l'amour, alors que, plus tard, il ne fera plus appel qu'à la notion d'unité. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « En rédigeant, dans les Sentences, la question 4 de la dist. 3 du livre 2, saint Thomas ...ignore encore la théorie du tout et de la partie, il en est toujours à l'idée de *similitude*, il oppose le *sien* et le *bien*. Il en est autrement au l. 3, d. 29, q. 1, a. 3 où la théorie est déjà

(1) *Ia IIae*, q. 27, a. 3, c.

(2) P. ROUSSELOT, *Pour l'Histoire du Problème de l'amour au Moyen-Age*, Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, B. VI, H. 6; Münster 1908. Cf. tout le c. 1 de la 1re Partie, pp. 7-23.

très nette...» (1). Sans doute, on concède volontiers à l'auteur que dans ces questions de l'amour, dans lesquelles saint Thomas innove et dont l'exposé constitue, de sa part, un effort magnifique d'intelligence proprement philosophique, la pensée du Maître s'est peu à peu enrichie et précisée; elle n'est pas arrivée du premier coup aux élaborations définitives du *Contra Gentes* et de la Somme théologique; — nous l'avons nous-même assez montré dans notre 1er chapitre — mais on croit devoir néanmoins soutenir que l'élaboration de la doctrine du tout et de la partie, de la doctrine de l'unité principe de l'amour, n'est pas exclusive de l'emploi de la notion de similitude.

Historiquement, la chose est facile à montrer puisque l'article tout entier de la Somme, que nous commentons, est consacré *ex professo* à la similitude comme cause de l'amour. L'article s'ouvre par ces paroles déjà citées : « similitudo, *proprie loquendo*, est causa amoris » (2). D'autres affirmations, non moins explicites, viennent faire écho à cette doctrine : « similitudo est principium amandi » (3), « similitudo est ratio amoris » (4). Il est difficile d'être plus clair et plus formel, et ces expressions, tirées de la Somme théologique, sont l'exacte réplique de celles qui figurent dans le Commentaire des Sentences. Selon le P. Rousselot, la doctrine du tout et de la partie est déjà nettement enseignée à la distinction 29 du livre 3; or, à la distinction 27 du même livre, nous lisons les affirmations suivantes : « Amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem » (5) et un peu plus loin : « Amor ex similitudine causatur » (6). Donc, au moment même où saint Thomas commence de faire l'usage que l'on sait de la doctrine de tout et de la partie, il vient d'affirmer, avec beaucoup de force, que la similitude est cause de l'amour. On est donc en droit de conclure que les deux chefs d'explication : l'unité et la similitude, sont également retenus par saint Thomas et qu'il les utilise l'un et l'autre sans jamais prétendre les opposer. Il est

(1) *Op. cit.*, p. 11, n. 1.
(2) *Ia IIae*, q. 27, a. 3, c.
(3) *Ia P.*, q. 27, a. 4, ad 2m.
(4) *Ia IIae*, q. 99, a. 2, c.
(5) *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3m.
(6) *Ibid.*, q. 2, a. 2, ad 4m.

d'ailleurs facile de montrer l'harmonie doctrinale des deux positions et ce qu'il faut brièvement tenter.

A vrai dire, il n'y a là qu'une seule doctrine métaphysique et l'on passe sans effort de la notion de similitude à celle d'unité, la critique que nous venons de faire de la notion de similitude, dans son application à l'amour, rend la chose particulièrement aisée. Nous avons dit que la similitude qui de soi, définit l'ordre du vrai, ne constitue pas, comme telle, le bien ni l'amour. Un portrait, une image, une conception seront dits vrais s'ils reproduisent fidèlement les traits du modèle, de l'objet qui leur sert de mesure et de règle; plus la similitude sera grande, plus la vérité sera serrée de près. Il n'en va pas de même dans l'ordre du bien, un être ne sera *bon* que s'il est semblable à un objet *bon*, la similitude de soi ne saurait rendre raison de la bonté; il faut que le paradigme choisi soit lui-même bon, l'être sera d'autant meilleur que le paradigme choisi sera meilleur; une parfaite similitude avec un objet moindre ne constituera pas une meilleure bonté, tandis que la vérité, au contraire, est simplement fonction de la similitude, indépendamment du degré ontologique du modèle choisi.

Ceci distingue absolument le rôle joué par la similitude dans l'ordre du vrai de celui qui est le sien dans l'ordre du bien. Dans le premier cas, la seule forme spécifique plus ou moins parfaitement reproduite est en cause (1); dans le second cas, au contraire, il faut faire intervenir la considération de l'être existant comme tel, parler d'une similitude « secundum esse naturae ». Mais, grâce à ce biais, la similitude pourra revêtir une spéciale valeur. En effet, tout être, dans la mesure où il est être, est une similitude de l'Etre Premier, Infiniment Bon et Archétype de toute bonté, et il sera d'autant meilleur qu'il s'approchera davantage, selon son être de nature, de cette Suprême Bonté. La similitude reprend donc ici tous ses droits, mais il s'agit d'une similitude spéciale qui implique union dans l'être, et la convertibilité de l'être avec le bien.

(1) Et cela indépendamment de l'*être* qu'elle possède et qui est différent dans l'esprit ou dans les choses, seuls les éléments formels ont ici leur prix, au contraire de l'amour.

Le même raisonnement s'applique à l'être créé considéré en lui-même; plus un objet lui sera semblable dans l'être, c'est-à-dire, plus il sera susceptible d'union avec lui, et plus il sera susceptible d'accroître et développer son être, de constituer son bien. La loi de la similitude s'appliquera donc également ici, mais à condition qu'on l'entende toujours d'une similitude dans l'être, dans la mesure où celui-ci est convertible avec le bien (1). C'est pourquoi saint Thomas pourra parler dans l'article d'une similitude d'acte à puissance; similitude qui serait insuffisante pour créer une vérité, la puissance et l'acte étant formellement distincts; mais similitude qui suffit pour rendre raison d'un amour, l'acte et la puissance étant ordonnés l'un à l'autre « in linea entis ». D'où, à la limite, nous aurons l'amour premier de sujet pour lui-même; son être étant ce qui lui est le plus uni, dans l'unité d'une même substance, constituera à ce titre son premier bien, le plus fondamental, mesure et règle de tous les autres. Dans la mesure où une réalité extérieure sera susceptible de venir s'incorporer à ce premier être comme une puissance s'unit à son acte, dans cette même mesure, cette réalité sera objet d'un amour de concupiscence. Au contraire, dans la mesure où un sujet intelligent saura reconnaître chez autrui un être semblable à celui qui constitue son bien propre, dans cette même mesure, il pourra avoir pour autrui les sentiments qu'il a pour lui-même, et lui vouloir le bien qu'il se veut à lui-même, l'aimant ainsi d'amitié. L'amour du sujet pour son bien propre est le fondement et la racine de tous ses autres amours, tant de concupiscence que d'amitié. « Aimer son ami comme soi-même » n'est pas seulement un précepte de morale pratique, c'est l'expression d'une donnée métaphysique absolue.

Cependant, cet amour du sujet créé pour lui-même n'est pas le fondement ultime et dernier de l'amour créé. Cet être que le sujet aime en lui ne dit pas identiquement ce qu'il est. Seul Dieu, Etre Premier, identique à son

(1) Le même raisonnement est inclus dans la doctrine du tout et de la partie : c'est parce que la partie n'a d'être que par le tout qu'elle désire le bien du tout plus que son bien propre, son bien, comme son être, étant dépendant de celui du tout. Mais cette union de la partie au tout, cette proportion qu'elle possède avec l'être du tout, supposent justement cette similitude « secundum esse naturae » dont nous parlons.

essence, s'aime lui-même d'un amour absolu et premier. Tout être créé n'existe, tout être créé n'est bon que dans la mesure où il dépend et se rapproche de l'Etre Incréé, Source de son être limité et Terme illimité de ses désirs. L'être qu'il aime en lui-même est une similitude de l'Etre Premier; en s'aimant lui-même, selon la loi de toutes choses, c'est, métaphysiquement parlant, l'Etre Incréé qu'il aime et vers lequel il se porte d'un élan premier, bien supérieur à celui qui le porte vers lui-même : l'Etre Premier est règle de son amour comme il est mesure de son être et de sa bonté (1). Si l'être créé est semblable à lui-même, s'il est un en lui-même, il ne l'est pas d'une façon absolue, il ne l'est qu'en tant qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il est semblable à l'Etre Premier et uni avec lui (2).

Ces quelques considérations, pour générales et rapides qu'elles soient, suffisent cependant, croit-on, à montrer que les notions de similitude et d'unité ne sont pas exclusives l'une de l'autre dans la solution du problème de l'amour. Il semble donc que, sans porter atteinte à la pensée du P. Rousselot, on puisse à la fois enrichir et nuancer son intuition fondamentale en y insérant le concept de similitude. Il semble surtout, qu'en agissant de la sorte, on demeure davantage fidèle à la doctrine du Maître philosophe ès choses de l'amour : saint Thomas d'Aquin.

On raisonne ici de la façon suivante. Dans l'ordre dynamique, qui est celui de l'appétit, le bien est cause suffisante et nécessaire de l'amour; l'amour ne peut avoir pour objet que le bien, et le bien, de soi, inclut un appétit; l'amour est l'exercice même de la causalité du bien. « Bonum in causando est prius quam ens ». Mais on peut, en métaphysique, essayer de rendre raison du bien et de l'amour par des principes plus universels et premiers « secundum rationem ». Ces principes ne pourront être, évidemment, que les notions transcendantales d'être et d'unité. Mais ces

(1) Sur cette question de l'amour naturel de Dieu, cf. CH.-V. HÉRIS, *L'amour naturel de Dieu*, dans *Mélanges thomistes*, pp. 289 sq. Le Saulchoir, Kain, 1923.

(2) On peut penser que le P. Rousselot a quelque peu exagéré sa critique de la notion d'individu, mais il a parfaitement raison de ramener le problème de l'amour à celui de l'un et du multiple qui reste, depuis Platon, le grand Problème philosophique; Cf. spécialement : *op. cit.*, pp. 14-15 et note 4.

notions ont, pour le philosophe, un contenu précis; elles incluent dans leurs concepts des significations particulières qui les rendent irréductibles l'une à l'autre, irréductibles également, l'une et l'autre, à la notion de bien. D'où la nécessité, pour transposer dans l'ordre de l'être et de l'un les réalités de l'ordre du bien, de faire appel au concept subsidiaire de similitude.

Mais une distinction s'impose entre deux sortes de similitude, la « similitudo in forma », prise dans son sens strict et qui définit l'ordre du vrai, la « similitudo in esse » seule applicable à l'ordre du bien : « bonum enim est in rebus ». Dès lors, on peut faire jouer la convergence des transcendentaux : « ens, unum et bonum convertuntur » et tabler sur leur identité réelle, puisqu'il s'agit exactement d'une « similitudo in esse ».

D'ou la série suivante de théorèmes. Le bien aimé est un certain être, à titre d'être aimé il doit être un, de quelque façon, avec l'aimant, grâce à la similitude plus ou moins parfaite qu'il possède avec lui; cette similitude et cette unité pouvant aller jusqu'à l'unité substantielle. Réciproquement, un être semblable au sujet lui est uni, fait partie à un titre déterminé de son être propre, il constitue son bien. Au contraire, un être qui ne pourrait s'unir d'aucune façon avec le sujet ne lui serait pas semblable et ne constituerait pas son bien. Telle est, croyons-nous, la vraie nature de la similitude comme cause de l'amour; elle constitue, à titre de similitude « secundum esse », le lien qui permet d'évoquer à la fois, au principe de l'amour, et chacun dans l'ordre de leur acception formelle : le bien, l'être et l'un. Il semble donc que saint Thomas ait fort élégamment résolu le vieux problème posé par Aristote et par Platon : le semblable est-il cause de l'amour ?

II. — **Les deux espèces de similitude : L'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance.**

Saint Thomas aborde à deux reprises, dans le traité de l'amour de la I^a II^{ae}, la question de la distinction de l'amour de concupiscence et de l'amour de bienveillance. Il le fait à l'article 3 de la question 27 qui fait l'objet de la présente étude; il l'a fait précédemment à l'article 4 de la question 26.

Il faut remarquer qu'ici et là le principe de distinction invoqué n'est pas identiquement le même.

A la question 26, saint Thomas comparait la distinction entre les deux amours à la division analogique de l'être en substance et accident. Il est deux manières, remarque-t-il, de réaliser la définition de l'amour, la définition classique donnée par le Philosophe : « Amare est velle bonum alicui ». On peut vouloir à quelqu'un le bien qu'il est en lui-même, et c'est l'aimer d'amitié — on peut vouloir le bien de quelqu'un ou de quelque chose en vue de soi-même ou d'un tiers, et c'est aimer cet objet de concupiscence. Pour mettre les choses au clair, disons que l'on peut distinguer dans l'amour trois éléments : un sujet, un objet et un terme. Dans l'amour d'amitié, l'objet et le terme pour lequel cet objet est voulu coïncident; dans l'amour de concupiscence, l'objet n'est déclaré bon, n'est aimé, qu'en fonction d'un terme qui est distinct de lui. Il y a analogie entre cette division de l'amour et celle de l'être en substance et accident, car de même que la substance existe *simpliciter* l'objet d'amitié est aimé *simpliciter* et pour lui-même; au contraire, de même que l'accident existe dans un autre, l'objet de concupiscence n'est aimé qu'en fonction d'un autre auquel il est utile ou délectable. Ce qui est aimé dans ce cas, ce n'est pas le bien propre de l'objet, mais le bien de l'autre, du terme, en fonction duquel cet objet est voulu (1).

La même doctrine est déjà enseignée aux Sentences avec cette réserve que l'analogie de la substance et de l'accident n'y est pas explicitement mentionnée (2).

Cette même doctrine est aussi enseignée dans le Commentaire des Noms Divins, au chapitre IV, lec. 9 et 10 (3). L'exposé de la question 9 est surtout intéressant, plus clair

(1) I^a II^{ae}, q. 26, a. 4, c. Cf. également : I^a *P*, q. 60, a. 3, c. *début*.

(2) *III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, c. Cf. également : *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3^m. Dans ce dernier passage, saint Thomas donne une précision intéressante qu'il ne reprendra plus dans le traité parallèle de la Somme (*De beatitudine*) : la fin dernière ne peut pas être aimée d'amour de concupiscence mais seulement d'amour d'amitié. « Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet cui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae potest esse ultimum dilectum ».

(3) Ed. Parm., vol. xv, pp. 313-314; p. 317. Ed. Vivès, vol. xxix, pp. 451-452; p. 456.

peut-être que celui de la Somme, car il met mieux en relief la comparaison entre l'ordre de l'être et celui du *bien;* il montre que la distinction entre concupiscence et amitié est fondée sur la manière dont on considère le *bien* qui constitue leur objet. Il n'est que de citer :« Bonum dupliciter dicitur, sicut et ens. Dicitur enim uno modo ens proprie et vere quod subsistit, ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter dicitur. Uno modo quasi aliquid in bonitate subsistens, alio modo quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur. Uno modo sub ratione subsistentis boni, et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei : et hic amor a multis vocatur amor benevolentiae vel amicitiae. Alio modo per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non in quantum volumus quod ei alicui bonum sit, sicut dicimur amare scientiam vel sanitatem » (1).

Saint Thomas prend ici, comme exemples d'objets de concupiscence, la science et la santé qui sont en effet, ontologiquement, des accidents; mais il veut que l'on ne s'y trompe pas. Nous ne sommes pas ici dans l'ordre de l'être mais dans celui du bien; nous pouvons aimer de concupiscence, c'est-à-dire à titre de bien non subsistant, des réalités qui sont ontologiquement des substances, ainsi le vin, par exemple, en raison de sa « saveur » et de son « humidité ». Ce qui importe, c'est que nous n'aimions pas ces qualités pour le vin lui-même, mais pour le buveur qui, lui, est aimé à titre de bien subsistant.

Ainsi, et c'est la conclusion, tout amour de concupiscence est inclus dans un amour d'amitié, comme tout accident suppose pour exister une substance : « Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus ut ei bene sit. Non enim est alicui aliquid diligendum per hoc quod est per accidens sed per id quod est per se » (2).

Saint Thomas distingue ensuite, après Denis, quatre types d'amour d'amitié : celui du sujet pour lui-même,

(1) Ed. Parm., *loc. cit.*, *p.* 313; Vivès, p. 451.
(2) Ed. Parm., *loc. cit.*, p. 314; Vivès, p. 452.

celui du sujet pour ses semblables, celui du sujet pour une de ses parties, celui du sujet pour le tout dont il est lui-même partie *(ibidem)*.

Avec l'article 3 de la question 27 de la I^a II^{ae}, nous passons de l'ordre du bien objet de l'appétit à l'ordre de l'être. Après avoir distingué les deux amours selon la nature analogique de leurs objets respectifs sous le rapport du bien, il faut maintenant établir cette distinction en fonction de l'être du sujet et de celui de l'objet. Les deux distinctions, en effet, ne font pas appel aux mêmes principes. On pourrait s'y tromper. En effet, dans tout amour d'amitié, l'objet est aimé à titre de terme subsistant, c'est-à-dire de la manière dont le sujet s'aime lui-même; c'est pourquoi l'on peut dire qu'il considère l'ami comme un autre lui-même. Il y a donc, de ce seul fait, similitude entre l'amour dont le sujet s'aime lui-même et celui dont il entoure son ami. Est-ce de cette similitude dont il est ici question ? Nullement. Cette similitude entre l'amour de l'ami et l'amour de soi est un effet de l'amitié, c'est un résultat, une conséquence, en tout cas, c'est une identité de valeurs affectives. Or, ce n'est pas de cela dont il est question dans l'article : il ne s'agit pas d'un effet de l'amour, mais de la cause de l'amour; il ne s'agit pas d'une similitude d'affections, mais d'une similitude ontologique, « secundum esse », entre le sujet et l'objet. Les deux points de vue sont donc distincts.

Ils ne le sont pas cependant à ce point qu'ils ne se commandent l'un l'autre. L'amour de concupiscence a pour objet un bien qui est considéré comme non subsistant, il est aimé en fonction d'un autre dont il constitue le bien. Dans l'ordre ontologique, ce bien sera donc nécessairement une actuation, un achèvement, une perfection de celui pour lequel il est voulu. Le rapport ontologique de ce bien avec le terme pour lequel il est voulu sera donc un rapport de puissance à acte. Le bien aimé comme non subsistant, si nous le transposons dans l'ordre de l'être nous fournira nécessairement un rapport de puissance à acte. La similitude « secundum esse » entre le sujet et l'objet sera une similitude de puissance à acte.

Nous raisonnons de même à propos de l'objet de l'amour d'amitié. Puisque l'objet aimé est aimé à titre de bien

subsistant, il doit nécessairement se trouver vis-à-vis du sujet dans un rapport de similitude actuelle; ce rapport de similitude actuelle est requis pour que l'affection du sujet puisse se porter sur l'objet comme sur un autre lui-même : ainsi cette similitude ontologique actuelle sera le principe de la similitude entre l'affection que le sujet se porte à lui-même et celle qu'il consacre à son ami. Cette similitude « secundum esse » est le principe de la similitude affective, elle la rend possible et en donne la raison.

L'amour d'amitié peut être ainsi ramené à l'amour que le sujet a naturellement pour lui-même tandis que l'amour de concupiscence est expliqué analogiquement dans l'ordre de l'être par l'amour de la puissance pour son acte.

Telle est, croyons-nous, la doctrine de l'article dont nous avons entrepris le commentaire. Il transpose dans l'ordre de l'être la distinction entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié qui avait été précédemment établie dans l'ordre du bien. Nous avons vu qu'il transposait de même et de façon plus générale le rapport sujet-objet de l'ordre du bien dans celui de l'être. Ainsi s'affirme l'unité de la doctrine de l'article (1).

III. — **Les conditions requises pour que la similitude puisse être cause de l'amour.**

La première partie du corps de l'article (2) a établi en thèse générale que la similitude est cause de l'amour, la similitude actuelle étant la cause de l'amour d'amitié, la similitude en puissance étant celle de l'amour de concupiscence. Nous avons justifié ces conclusions en montrant d'une part que la similitude « secundum esse » entre le sujet et l'objet n'est qu'une transposition dans l'ordre de l'être du rapport nécessaire de l'appétit avec son bien — et en établissant, d'autre part, que la distinction des deux similitudes se rattache à la distinction plus usuelle et précédemment

(1) Nous avons employé comme saint Thomas les mots d'amour de concupiscence et d'amour d'amitié. C'est exactement la question de l'amour de bienveillance; l'amour d'amitié ajoutera à celui de bienveillance : « l'unio affectuum », la « redamatio », le caractère habituel, cf. : *IIa IIae*, q. 27, a. 2.

(2) *Ia IIae*, q. 27, a. 3.

établie, des deux amours à partir de leurs objets respectifs, le bien aimé comme subsistant ou comme non subsistant.

La fin du corps de l'article et les réponses aux objections ont pour but de nuancer la thèse métaphysique précédemment établie, et d'apporter aux conclusions générales les restrictions qui s'imposent du point de vue psychologique. Nous utiliserons aussi un passage parallèle du Commentaire des Sentences qui traite *ex professo* le même sujet (1).

1° Une première précision, la plus importante peut-être nous est donnée par le passage des Sentences auquel nous nous sommes référés. La Somme ne reproduit pas ce détail de la doctrine. Nous avons admis que la similitude était, de soi cause d'amour; encore faut-il qu'une condition préalable soit remplie par le sujet : il faut que celui-ci aime pour son propre compte, cette forme qu'il possède en commun avec l'objet. En thèse absolue, métaphysiquement parlant, le sujet aime de façon nécessaire son être et toutes les modalités d'être qu'il possède. Mais, de fait, il peut se trouver possesseur de telle ou telle modalité d'être contraire à sa nature et à laquelle il répugne. Dès lors, le fait de trouver cette même tare, ce même défaut réalisés chez d'autres, n'aura pas pour effet de le porter à les aimer. Dans ce cas, le sujet sera de préférence porté à estimer chez autrui cette perfection qui lui manque, cette intégrité dont il est privé : en un mot, un objet qui lui est sur ce point dissemblable : « Uno modo, quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius, sicut cum quis aliquid in seipso odit : et tunc oportet quod diligat ipsum qui in hoc est sibi dissimilis... » (2).

Remarquons, dans ce cas, que la modalité d'être, que le sujet possède et qu'il n'aime pas, doit nécessairement être contraire aux tendances premières de sa nature. Dès lors, ce qu'il aime chez autrui, c'est l'intégrité de nature qu'il possède de façon radicale à titre au moins d'aptitude innée. Nous rejoignons ainsi la réponse à l'objection 4e de l'article de la Somme.

(1) *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3um.
(2) *Ibidem.*

2° Une autre indication est fournie à la fois par les Sentences et par la Somme. Dans la Somme, elle est exposée à la fin du corps de l'article et constitue également la réponse à la première objection. C'est l'objection bien connue et empruntée à Aristote des potiers qui « corrixantur ad invicem » alors qu'ils vivent en bonne harmonie avec les autres habitants du quartier (1).

La réponse, identique, quant au fond, dans les Sentences et dans la Somme, fait appel à un principe métaphysique que nous avons exposé. Chacun aime son bien propre avec plus d'intensité que le bien de ses semblables, car le bien d'un chacun est identique à son être et lui est uni dans l'identité de sa substance, tandis qu'entre son bien et le bien de ses semblables, il n'y a qu'une unité plus lointaine de similitude. Aussi, lorsqu'une similitude de nature ou d'occupations empêche deux individus de réaliser chacun le bien qui lui est propre, cette similitude d'intérêts est plus propre à créer la brouille que la bonne entente. Mais cette brouille n'est pas l'effet de la similitude comme telle, elle est l'effet de l'insuffisance des biens à partager. Le commentaire des Sentences fait heureusement remarquer que tel est le cas des biens matériels finis et limités qui ne peuvent pas être possédés par plusieurs à la fois. Ajoutons qu'un tel conflit n'est plus possible vis-à-vis des biens spirituels. La science et la vertu, par exemple, peuvent être possédées intensément par chacun sans diminuer en rien la possibilité pour autrui de les posséder. Dans l'ordre spirituel, la loi de la similitude peut donc s'appliquer sans cette restriction et de façon absolue. Le problème du *tien* et du *mien*, le conflit entre l'amour propre et l'amour altruiste ne se pose donc que dans l'ordre de l'amour des biens sensibles. Ce n'est pas un problème métaphysique général, le P. Rousselot l'a très heureusement et très fortement montré (2).

3° Nous pouvons négliger l'objection 3e de la Somme dont la réponse renvoie purement et simplement au cas de la similitude potentielle envisagée au corps de l'article. Nous

(1) ARISTOTE, *Ethica ad Nic.*, VIII, 2, 1155a 35; *Rhet.*, *II*, 4, 1381b 16. Aristote se contente de faire allusion à une manière de proverbe.

(2) *Op. laud.*, pp. 13-14, 20-23.

retiendrons les réponses aux objections 2 et 4 qui permettent de nuancer heureusement la notion de similitude actuelle.

Cette similitude actuelle peut être entendue d'une simple similitude de proportion. La loi de la similitude peut alors s'énoncer en ces termes : ce que tel être est à telle perfection qu'il possède, tel autre l'est à telle autre perfection qui lui est propre — êtres et perfections restent respectivement différents, mais les rapports qu'ils soutiennent l'un et l'autre avec leurs perfections respectives sont proportionnels; cette identité de rapports a valeur de similitude; elle peut être principe de l'amour à titre de similitude de proportion. Saint Thomas nous donne l'exemple d'un bon chantre qui est l'ami d'un bon écrivain. On peut aussi penser à tels rapports d'affection amicale qui peuvent exister entre un bon métaphysicien et un bon historien. La même application soutenue à des tâches différentes peut créer des liens d'amitié solides et durables *(loc. cit.*, ad 2^{um}).

La réponse à l'objection 4^{e} fournit une autre précision à la doctrine de la similitude actuelle. Lorsque saint Thomas parle d'une similitude d'acte à acte *(ibidem, corpus)* il n'entend pas qu'une similitude parfaite d'actuation soit requise. Ainsi, on peut aimer la vertu et ceux qui la pratiquent sans en posséder soi-même l'*habitus* complet. Certaines inclinations de nature, certaines « vertus séminales », peuvent suffire à créer cette similitude que requiert l'amour *(loc. cit.*, ad 4^{um}).

4° Enfin, une dernière remarque nous est donnée par la réponse du Commentaire des Sentences que nous avons déjà utilisée (1). Une dissimilitude partielle, momentanée, accidentelle, peut faire apparaître l'amour plus intense. Un sentiment qui se reposait dans une similitude sentie et vécue, semble se réveiller tout à coup et prendre plus d'ampleur dans le champ de la conscience si l'ami présent s'éloigne, si une légère dissemblance vient nous heurter et s'interposer entre nous et lui. Mais dans ce cas, dit saint Thomas, ce n'est pas l'amour qui devient plus fort, il n'est seulement que mieux perçu *(loc. cit.)*. Nous trouvons

(1) *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3^{um}.

une réflexion analogue dans la Somme théologique à propos des rapports de l'amour et de la colère (1).

Avec ces remarques se termine l'étude de la similitude comme cause de l'amour. Pour les résumer et les grouper en quelques mots, nous pouvons dire que la similitude, cause de l'amour, peut être une simple similitude de proportion ou de tendance (3°); que la similitude qui, de soi, devait provoquer l'amour ne peut remplir son rôle si nous n'aimons pas chez nous cette forme d'être qui nous rend semblables à autrui (1°), ou si cette similitude constatée et éprouvée avec autrui nous est un obstacle pour atteindre notre bien propre (2°). Enfin, certaines dissemblances de détail font parfois paraître l'amour plus intense et plus fort qu'une similitude de goûts et de tendances trop longtemps éprouvée (4°).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les considérations, tant historiques que doctrinales, qui se sont succédées au cours de ce travail, ont fait voyager le lecteur, selon la promesse de leur titre, *autour de la solution thomiste du problème de l'amour*. La question centrale, en effet, n'a pas été traitée puisqu'en définitive, on n'a pas fait état de la nature du bien et que, seul, il rend raison, de façon authentique, de tout mouvement de l'appétit (2). Quant à l'amour, on l'a atteint lui-même plutôt de biais, l'abordant successivement de divers côtés et en mettant peut être plus de soin à dire ce qu'il n'est pas qu'à définir exactement ce qu'il est. On pense, en effet, que le danger de toute métaphysique étant de trop intellectualiser son objet, une méthode négative permet de mieux saisir, dans leur réalité propre, les phénomènes de la vie affective. Selon ce procédé, on a dit que l'amour n'est pas une

(1) *I*a *II*ae, q. 48, a. 2, ad 1m.

(2) Sur cette question de la nature du bien, il suffit de renvoyer à l'article classique du R. P. A. GARDEIL dans le *Dictionnaire de Théologie cath.*, vol II, col. 825-843.

information entitative de l'appétit, une forme qui viendrait actuer, de façon statique, la puissance, mais il est inclination, proportion, complaisance sentie et mouvement déclanché (chap. I). De même l'amour n'est pas la résultante d'une action effective et efficace de l'intelligence spécifiant le vouloir, c'est un attrait, une séduction exercée par l'objet extérieur, à la condition d'être connu; c'est l'inclination actuelle de la faculté sous l'influence du désirable; ceci rejoint exactement notre précédente et première conclusion (Chap. II). Enfin, l'amour n'est pas formellement une similitude, mais il est la conséquence d'une similitude dans l'être, d'un type particulier, qui réalise une certaine unité de nature entre son sujet et son objet (Chap. III).

Mais on voit bien que ce ne sont encore là que des « disjecta membra », des ossements dessêchés qui n'ont, par eux-mêmes, ni mouvement ni vie. Ce qu'il faudrait expliquer, pour rendre raison de la vie affective, dans son aspect dynamique, c'est l'attrait exercé de fait sur l'appétit par son bien, cette chose mystérieuse que nous avons appelée *spiration* et qui fait que telles ressemblances confusément senties nous émeuvent, tels attraits nous captivent et nous charment. Pour pouvoir le faire, il faudrait cesser de considérer, comme nous l'avons fait, le sujet abstrait de la modification affective : la puissance appétitive, mais envisager le sujet concret tout entier, l'être intelligent et volontaire, doué de telle nature, possédant tels besoins déterminés, tels instincts profonds, et dont Dieu, Premier Amour, meut la volonté vers son Bien souverain, c'est-à-dire vers Lui. L'ordre de nos appétitions ne s'explique que dans le concret. C'est sous l'influence d'une volonté, concrètement mue par Dieu vers son Bien final et vers les biens nécessaires à la nature, que les biens particuliers, envisagés dans leur être réel, et connus comme tels par l'intelligence, prennent valeur de cause finale et d'attrait : « Talis unusquisque *est*, talis finis ejus videtur ei ». Tout est désiré et aimé sous l'influx d'un bonheur premier, d'un idéal virtuellement aimé; tout est aimé à titre de réalisation partielle et fragmentaire de ce Bien suprême, seul aimable pour Lui. Surtout, et c'est ce qui importe ici, tout est *jugé* bon en fonction des vouloirs qui nous animent. Tandis que la règle du jugement spéculatif est constituée par la conformité de l'esprit avec son

objet, par la possession d'une similitude formelle, intelligible, le jugement pratique, au contraire, est porté en conformité avec la tendance volontaire et sous son influence, car seule la tendance manifeste la similitude « secundum esse » entre le sujet et l'objet. La question qui reste donc à traiter est celle du jugement affectif et pratique lequel préside à toutes nos activités volontaires et conscientes. La nature de ce jugement privilégié, placé au carrefour de la connaissance et de l'amour, peut seule rendre raison de ce fait que le bien attire et émeut; c'est là que gît l'explication dernière de l'amour. L'être aimé est l'être jugé pratiquement bon et aimable parce que sa possession s'encastre dans une vie affective toute entière tendue vers de tels biens, des biens semblables ou des biens meilleurs. L'attrait du bien est pratiquement décelé et vécu sous la pression agissante d'un appétit qui entraîne librement l'adhésion de l'être intelligent et volontaire en déterminant son choix. Mais pour rester fidèle à la méthode adoptée dans l'étude des phénomènes affectifs, pour continuer à marquer ce qu'ils ne sont pas, afin de mieux saisir ce qu'ils sont, il serait nécessaire de définir d'abord le jugement spéculatif, le jugement pratique ne pouvant se concevoir qu'en opposition avec lui. Dès lors, c'est tout un nouveau périple qu'il faudrait entreprendre *autour de la solution thomiste du problème de la connaissance*, autour, notamment des notions de similitude et d'identité dans leur application à l'ordre du connaître. Un tel problème dépasse de beaucoup le champ de de la présente étude qui s'est justement donné pour objet d'isoler le fait affectif, de le traiter à l'état pur; tandis que si l'on veut rester dans la ligne d'une authentique métaphysique, on ne peut rendre raison de l'amour et du vouloir sans faire nécessairement appel à la connaissance : pour aimer, il faut connaître. Tout notre être étant impliqué dans l'amour, c'est l'intelligence comme la volonté qui doivent être mises, l'une et l'autre, en cause si l'on veut tenter d'apporter une suffisante solution à l'éternel problème de l'amour.

Rome H. D. SIMONIN, O. P.

TABLE DES CITATIONS [1]

S. THOMAS D'AQUIN

In Sentent.
I, d. 10, q. 1, a. 3, c. . . . 194
d. 34, q. 3, a. 1, ad 4m. . . 248
II, d. 3, q. 4. 257
III, d. 26, q. 1, a. 3, c. . . . 194
» q. 2, a. 3, sol. 2, c. 183, 194
» » a. 3, sol. 2, ad 3m 183
d. 27, q. 1, a. 1, c. 177, *179-181*, 194
» » a. 1, ad 2m. . . 180
» » a. 1, ad 3m. 180, 255, 258, *267-270*
» » a. 1, ad 4m, 5m 180, 181
» » a. 2, 4° *Sed cont.* 255
» » a. 2, c. 182
» » a. 3, 1° *Sed cont.* 182
» » a. 3, c. 182, 183, 197
» » a. 3, ad 1m. 182, 183
» » a. 3, ad 2m, 5m 180, 181
» » a. 4, ad 10m. . 180
» q. 2, a. 1, c. . . . 182
» » a. 2, ad 4m. . . 258
d. 29, q. 1, a. 3, c. . . 257, 263
d. 31, q. 2, a. 2, c. . . . 182
IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3m. 263
» q. 2, a. 1, ad 7m. . . 248

De Veritate.
q. 2, a. 3, ad 9m. . . 248
» a. 5, ad 5m, 7m. 248
» a. 13, ad 1m. . 248
q. 4, a. 4, ad 2m. . . 248
q. 8, a. 11, ad 3m. . 248
q. 21, a. 1, c. . . 249-250
q. 22, a. 1, ad 3m. . 248
» a. 2, c. . . . 236
q. 23, a. 1, ad 3m. . . 236
q. 26, a. 4, c. 179, 184, 185-186, 255
q. 28, a. 4, c. . . . 186

De Spe. a. 3, c. 179, 184, 186, 189

De Caritate. a. 3, c. 179, 184, 187

De Malo. q. 6, a. un. c. . . 189, 236
q. 16, a. 2, c. . . 189, 255

Cont. Gent. I, c. 72. 235
» c. 81. 205
IV, c. 19. 177, 179, *187-189*

In Div. Nom. c. IV, leç. 9. 177, 179, *189-190*, 263-265
» leç. 10. 190, 263

Summa theol.
IaP., q. 5, a. 2, c. et ad 1m. 254
q. 20, a. 1, c. 176
q. 25, a. 1, ad 4m. . . 209
q. 27, a. 4, ad 2m. . 256, 258
q. 60, a. 1, c. . . . 176, 189
» a. 3, c. 263
q. 78, a. 1, ad 3m. . . 189
q. 82, a. 4, c. 235
q. 85, a. 8, ad 3m. . . 248
q. 88, a. 1, ad 2m. . . 248
IaIIae, q. 8, a. 1, c. . . . 189, 255
q. 9, a. 1, c. 235
q. 13, a. 1, c. 235
q. 17, a. 8, c. 189
q. 19, a. 3, c. 235
» a. 5, c. 235
» a. 10, c. . . . 235
q. 22, a. 3, ad 2m. . . 235
q. 23, a. 4, c. 191
q. 25, a. 2, c. 191
» a. 3, c. 176
» a. 4, c. 176
q. 26, a. 1, c. . . . 189, 191
» a. 2, c. 175, 176, 179, *190-196*, 203, *228-229*, 234, 236
» a. 4, c. . . . 262-263
q. 27, a. 1, c. . 191, 252-255
» a. 2, c. . 249, 252-255
» a. 3, c. . 175, *246-270*
» a. 4, c. 176
q. 28, a. 1, c. . . . 191, 196
» a. 1, ad 2m. . 191, 196
» a. 2, c. 196
» a. 3, c. 197
» a. 5, c. 191

(1) Les chiffres en italique renvoient aux pages où le passage est analysé ou commenté expressément.

Summa theol.
Ia IIae, q. 28, a. 6, c. 197
» a. 6, ad 2m. . . 176
q. 29, a. 1, c. 191
» a. 2, c. 191
q. 41, a. 1. 176
» a. 2, ad 1m. . 176, 188
q. 46, a. 1, c. 188
q. 48, a. 2, ad 1m. . . 270
Ia IIae, q. 56, a. 3, ad 1m. . . . 176
q. 62, a. 2, ad 3m. . 176, 188
q. 70, a. 3, c. . . . 176, 188
q. 99, a. 2, c. 258
IIa IIae, q. 17, a. 8. . . . . 176, 188
q. 19, a. 9, ad 3m. . 176, 188
q. 27, a. 2, c. 266
q. 29, a. 3. 181
q. 47, a. 1, ad 1m. . 176, 188

CAJETAN

In Iam P. Summae theol.
q. 25, a. 1. 209
q. 27, a. 3, n. XI. . . 203
q. 80, a. 2, n. III-X. *199-203*, 207, 208, 217-221, 238, 241
q. 82, a. 4, n. II. . . . 199
In Iam IIae.
q. 1, a. 1, n V et XI. . 199
» a. 1, n. IX. . . 221
» a. 3. . . . . 199, 200
q. 9, a. 1, n. III. . . 200
» a. 1, n. IV. . . 202
q. 22, a. 3, n. I. . . . 235
» a. 3, n. II. . . . 241
» a. 3, n. III. . . 199
q. 27, a. 1, n. I. . . . 203
» a. 3. . . . . *251-254*
q. 54, a. 2, n. II. . . . 202
In IIam IIae.
q. 17, a. 5, n. V. . . 240, 241

SYLVESTRE DE FERRARE

In Sum. Cont. Gent.
I, c. 23, n. III. 214
c. 23, n. V, 1. 214
c. 23, n. V, 2. . 206, 215, 221, 226
c. 44, n. III. . . . *206-208*, 211
c. 44, n. V, 1. 213
c. 44, n. V, 2. 204
c. 44, n. V, 3. . . . *210-211*, 212
c. 44, n. VII. . *211-213*, 219, 223
c. 81, n. VII, 2. . . 205, 216, 221
II, c. 1, n. IV-X. 209

JEAN DE S. THOMAS

Cursus Philosophicus.
Logica, II, q. XXI, a. IV. . . 212
Phil. nat., I, q. XIII, a. II. 216, 223, *224-230*, 236, 238, 243
» » a. III. . 217
III, q. II, a. III. . 212
Cursus Theologicus.
In IamP., q. 27. Disp. XII, a. VII, n. III-XIV. 216, 218, 223, *230-232*
In IamIIae, q. 1. Disput. I, a. I, n. XXXIII. 217
q. 10. Disput. V, a. IV, n. I-XI. 217, *219-223*, 233
q. 27. Quaer. III, n. IV. 253
In IIamIIaeq. 82. Disput. XX, a. III, n. VII-IX. 217

TABLE DES AUTEURS CITÉS

Albert le Grand, 178, 242.
Alexandre de Halès, 242.
Aristote, 177, 178, 182, 192, 207, 211, 225, 236, 239, 247, 251, 262, 268.
Augustin S., 178, 182.
Averroès, 207, 211, 244.
Avicenne, 239, 242.
Bernard de Gannat, 242.
Bonaventure S., 178, 182, 183, 184.
Cajetan. — Cf. *Table des Textes.*
Capreolus, 242.
Cicéron, 178.
Colunga A., 217.
Congar M.-J., 292.
Echard J., 217.
Fuente G. de la, 238.
Festugière A., 244.
Gardeil A., 270.
Gilson E., 239.
Guillaume d'Auxerre, 178.
Héris, C.-V., 261.
Hervé Nédellec, 242.
Hocedez E., 243.
Irribarne, 238.
Jean de S. Thomas. — Cf. *Table des Textes.*
Léandre Albert, 208-209.
Longpré E., 237, 238, 239, 244.
Mahieu L., 243.
Mandonnet P., 178, 179.
Mastrius, 237-239, 244.
Michele Pio, 209.
Occam, 242, 243.
Pierre d'Aquila, 238.
Pierre de Bergame, 176.
Platon, 247, 261, 262.
Ramirez D., 217.
Rodier G., 177, 192.
Roland-Gosselin M.-D., 178.
Rousselot P., 257, 258, 261, 268.
Schöllgen W., 242.
Scot J. D., 238-240, 244, 245.
Scotellus, 238.
Soncina P., 242.
Suarez F., 238, 240-245.
Sylvestre de Ferrare. — Cf. *Table des Textes.*
Thomas d'Aquin S. — Cf. *Table des Textes.*
Volpe A., 238.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 174

CHAPITRE I. La doctrine de l'amour des Sentences à la Somme théologique.

I. L'importance relative des textes 176
II. Le texte et la doctrine de III *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1. 179
III. Les textes des *Questions disputées* 184
IV. La doctrine du *Contra Gentes*, IV, c. 19. . . . 187
V. L'exposé du Commentaire sur les *Noms Divins* . 189
VI. La terminologie et la doctrine de la Somme théologique 190
Conclusion 197

CHAPITRE II. La doctrine de l'amour et la causalité finale.

I. La position du Cardinal Cajetan 199
II. La solution de Sylvestre de Ferrare 204
III. La doctrine de Jean de S. Thomas 216
IV. L'enseignement explicite de S. Thomas 234
V. Les scolastiques non thomistes et l'unité de l'école thomiste 237

CHAPITRE III. La similitude cause de l'amour. 246

I. Nature de la similitude cause de l'amour :
1° Au point de vue de l'être 247
2° Au point de vue du bien. 251
3° Au point de vue de l'unité 257
II. Les deux espèces de similitude : amour de de bienveillance et amour de concupiscence . 262
III. Les conditions requises pour que la similitude puisse être cause de l'amour 266

CONCLUSION GÉNÉRALE 270
TABLE DES TEXTES CITÉS : 273
TABLE DES AUTEURS CITÉS. 275

IEPA OU SCOT ERIGÈNE?

Dans leur édition des gloses du Pseudo Iepa sur l'Isagoge de Porphyre (1), MM. Baeumker et v. Waltershausen, après avoir rappelé les diverses hypothèses émises au sujet de cet auteur mystérieux, tournent court devant un problème qu'ils semblent près de juger insoluble (2). Sans doute la question ne présente qu'une assez mince importance : l'œuvre publiée ne tient pas dans l'histoire des doctrines la place qu'on a cru longtemps pouvoir lui accorder (3). L'ouvrage ne laisse pas cependant d'offrir quelque intérêt à titre de témoignage des méthodes pédagogiques et des préoccupations scientifiques de l'époque : peut-être même devra-t-on lui reconnaître un certain rôle dans la vulgarisation des théories aristotéliciennes au IX^e siècle (4). Au reste il est toujours intéressant de chercher à résoudre un problème irritant. C'est pourquoi nous tenterons à nouveau de découvrir l'énigmatique personnalité du Pseudo Iepa. Ne pourrions-nous pas l'identifier avec Scot Erigène ? l'hypothèse semble soutenable, et l'édition de Baeumker-Waltershausen, qui a fourni l'occasion de cette note, étaiera quelques-uns des arguments invoqués à l'appui de notre thèse.

Lors de son premier travail de transcription, Baeumker distingua, dans la masse des gloses, de véritables groupes graphiques et put isoler ainsi un texte primitif, œuvre du principal compilateur (5). Du coup, le problème à résoudre se trouvait simplifié. Il ne saurait être question en effet de vouloir à tout prix mettre un seul nom sur plusieurs têtes : le bloc des gloses une fois disloqué, il est aisé de distinguer entre les diverses parties sans se heurter à des éléments d'apparence plus ou moins contradictoire qu'il faudrait fondre, coûte que coûte, en une doctrine harmonieuse et homogène (6) : la part de l'auteur principal une fois fixée

(1) Cl. Baeumker u. Bodo Sartorius, Freih. v. Waltershausen, *Früh mittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius*, ap. *Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelal.*, Münster 1924. — (2) p. 13. — (3) ib., p. 20 ss. — (4) p. 25. — (5) p. 9. — (6) Cousin, *Fragments Philosophiques*, t. II, p. 91, 4^e éd. Paris 1847.

approximativement, il devient singulièrement plus aisé de reconstituer le nom du signataire des Gloses.

Toutefois avant d'aborder les raisons qui permettraient d'attribuer à Jean Scot lui-même l'œuvre primitive, il importe d'écarter au préalable une difficulté qui, négligée, pourrait venir par la suite gêner notre argumentation. Dans son Isagoge, après avoir soulevé le problème de l'existence séparée des genres et des espèces, au lieu d'en indiquer la solution, Porphyre se récuse, et le glossateur souligne cette abstention (1). Or la glose 23 nous présente précisément une réponse, et cette réponse, réaliste si l'on veut, pourrait également, en la pressant un peu, ouvrir aussi bien la voie au nominalisme : « genera et species, id est universale et singulare, unum quidem subiectum habent. Subsistunt uero alio modo, intelliguntur alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus et tunc est singulare ; intelliguntur ut per ipsa substantia ac non in aliis esse suum habentia et tunc est uniuersale ». Comment attribuer cette glose à Scot Erigène dont l'esprit entier et le dogmatisme tranchant, bien loin de l'exposer, auraient dû repousser une doctrine si difficilement conciliable avec le réalisme massif, absolu, sans nuances qu'on lui prête si souvent (2) ? Invoquer le devoir d'impersonnalité qui s'imposait au glossateur ne constituerait pas ici une réponse suffisante (3) : l'anonyme a bien conscience de dépasser Porphyre « de his tacere permittit (4) ». Mais c'est précisément cette remarque qui donne peut-être la clef de la difficulté : que le Pseudo Iepa ait voulu combler la lacune laissée dans son œuvre par Porphyre, il n'y a là rien que de très naturel : que, dans cette vue, il ait exposé la théorie de Boèce, interprète particulièrement autorisé de Porphyre, et qu'il ait du même coup donné une solution peut-être généralement admise à l'époque (5), on ne saurait s'en étonner davantage; mais qu'il ait pressenti la possibilité d'une interprétation nominaliste de cette réponse et que,

(1) gl. 31. — (2) BAEUMKER, *op. cit.* p. 23. « Ebenso steht die... gl. 23 mit ihrem aristotelisch-boethianischen Grundgedanken singulare sentitur, uniuersale intelligitur in keiner Beziehung zu Eriugena für den das uniuersale nicht nur in der abstrahierenden Vernunft erfasst wird, sondern an sich und vor allen Einzeldingen subsistiert ». — (3) BAEUMKER, p. 23 n. 5 « (glosa) ita... debet exponere ac si lingua doctoris videretur docere ». (Guill. de Conches) — voir également sur ce sujet Cousin, op. cit. p. 10. — (4) gl. 31. — (5) BAEUMKER, p. 23, n. 2.

pour parer au danger, il ait laissé entendre la possibilité d'une solution différente, voilà qui serait assez dans la ligne d'un réaliste décidé. La seconde partie de la glose s'expliquerait alors naturellement : « sed plato genera et speties non modo intelligi uniuersalia, uerum etiam esse atque preter corpora subsistere putat (1) ». En face de Boèce, autorité, le réaliste inconnu dresse l'autorité de Platon : en cela il ne manque nullement à son devoir envers Porphyre qui s'est récusé; mais, la légitimité de son point de vue étant réservée, il reprend son exposé impersonnel de l'Isagoge selon Boèce. Interprétant ainsi cette glose, rien n'empêche d'en attribuer la rédaction à Jean Scot : tout au contraire sa dernière partie aiderait plutôt à la faire rentrer dans le cadre général de la pensée érigéniste.

Une étude comparée des gloses et des œuvres, connues ou inédites, d'Erigène nous permettra maintenant de retrouver dans les notes de Iepa tout un ensemble d'idées familières au Maître irlandais. Sans doute on pourrait ne voir là qu'un témoignage de l'influence de Boèce à la fois sur Jean Scot et sur le Pseudo Iepa : il semble pourtant que l'on puisse chercher autre chose et un peu davantage : les coïncidences sont trop précises, trop textuelles parfois, pour n'y voir que le résultat, toujours plus ou moins vague et général, d'une influence commune : si cette preuve interne est évidemment insuffisante pour justifier à elle seule notre attribution, elle n'en contribuera pas moins à la rendre plus plausible et plus soutenable, si elle montre que les idées exposées dans les gloses étaient, jusque dans leur forme, monnaie courante de la pensée d'Erigène (2).

Gloses.	Jean Scot.
gl. 3. - decem predicamenta sunt, quorum introductio fit per cognitionem generis, differentie, speciei, proprii et accidentis.	Annot., de Dial., fol. 74 v°: - Isagoge introductio, et est prima pars artis dialecticae, et sunt quinque numero, genus, species, differentia, proprium, accidens.

(1) Cette 2e partie de la glose, qui vient elle aussi de Boèce, n'est peut-être qu'une précaution de portée très générale prise en faveur du réalisme, et ne signifie nullement, à notre sens, que le réalisme d'Erigène soit aussi dépourvu de nuances qu'on se plaît parfois à l'imaginer. — (2) Pour les œuvres connues les références renverront naturellement à Migne, P. L., CXXII; pour les Annotationes in Martianum Capellam nous suivons le texte du ms. 12.960 de la Bibl. Nat. dont la foliotation sera indiquée dans l'édition que nous préparons.

gl. 18. - Ysagoge grece dicitur, latine introductiones dicuntur, eo quod per uarias ac diuersas diffinitiones sensum nostrum ad propriam differentiam cuiuslibet rei introducant.

fol. 78 r° : Isagoge autem dicuntur introductiones quia sine illis diffinitio non potest esse, et per notitiam earum peruenitur ad decem cathegorias, id est predicamenta. de Div. Nat., I. 14, 463 a.

gl. 7. - triplex est anime uis in uegetandis corporibus, una quidem uitam corpori subministrat, ut nascendo crescat alendoque subsistat, alia sentiendi iuditium prebet, tertia ui mentis et rationis subnixa est.

de Div. Nat., IV, 5, 754 a : Videris duas animas in uno homine subsistere arbitrari : unam quidem quae corpus administrat et nutrit et auget et per corporeos sensus sensibilia sentit.... alteram vero in ratione et intellectu subsistentem. ibid., 754 c.

gl. 9. - differentiis cum generibus iunctis diffinitur species.

Annot., f. 81 r° : differentia facit speciem... quia a genere non peruenitur ad speciem nisi per differentiam. de Div. Nat., IV, 9, 777 a.

gl. 10. - aequiuoce aut uniuoce, id est ut animal[is] et hominis diffinitio.

Annot., f. 77 v° : homo enim, ut diximus, uniuocum est, animal uero aequiuocum.

gl, 17. - utilitas libri predicamentorum sumere, diffinire, demonstrare.

de Praed., I, 4, 358 a : quae (philosophia)... bis binas partes principales ad omnem quaestionem soluendam necessarias habere dignoscitur, quas grecis placuit nominare. 1) διαιρετική, 2) ὁριστική, 3) ἀποδεικτική, 4) ἀναλυτική, easdemque latialiter possumusdicere : divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam.

gl. 34. - Peripatetici sunt discipuli aristotelis qui deambulantes carmina scribebant, nam peripa[to] circumcalco.

Annot., de Astrologia, f. 105 r° : peripatheticorum, id est deambulantium philosophorum : peripathetici enim maxime disputabant in deambulando.

gl. 90-91. - ... participatione species, id est hominis, plures, id est plato, cato et cicero et reliqui homines unus, id est milia hominum in eo quod sunt homines, [unus] homo est, at

de Div. Nat., IV, 9, 776 d. : illic ... omnes homines unus sunt : ibid., 17, 830 a : omnis homo multiplex humanae naturae numerus, et iterum ipse multiplex humanae naturae nume-

unus homo qui specialis in indiuiduis plures fiunt.

rus, quoniam unius naturae particeps est, unus homo solet appellari.

gl. 58.-Speties quoque multis modis dicitur nam et uniuscuiusque hominis forma et speties appellatur, dicitur rursus speties pulchritudo vultus, unde pulcherrimos quoque spetiosos dicimus.

de Div. Nat., 1, 52, 494 c-d.

gl. 66.- nulla diffinitio est generalissimorum, sed tamen subscriptiuas rationes eorum dicimus... et quasdam demonstratiuas proprietates.

de Div. Nat. I, 45, 487 a; IV, 7, 772 b.

gl. 75-76 - ens.

de Div. Nat., V, 4, 867 a, 914 d; I, 63, 507 c.
Exp. sup. Ierarc. cael., 196 a-b.

gl. 100.- totum est quod duabus pluribusue partibus in se positis consistit.

de Div. Nat., I, 49, 491 d-492 a.
de Praed. III, V, 368 a.

gl. 101.- speties cum pars est, ad singularitatem, cum totum, ad pluralitatem refertur.

Annot., de Dial., f. 78 v° : si dixero « homo est pars animalis » in parte intelligo omne, id est forma; si autem divisero per membra, intellectum partis habeo in omni, non intellectum forme.

gl. 119-120-121. - omnes homines equaliter rationales sunt. sic et mortales, et hoc secundam naturam.

Annot,. f. 78 v°, 80 r°: quando in animo solam notionem qualitatis consideraueris, quoniam una ac perfecta est ipsa qualitas non recipit per seipsam magis et minus; similiter si consideraueris substantiam, indiuiduam dico, quoniam perfecta in semetipsa est atque indiuidua, non recipit magis et minus; si uero participationem qualitatis per substantias consideraueris inuenies magis et minus, potest enim quaedam substantia esse quae plus participat eandem qualitatem quam alia.

	de Div. Nat., I, 49, 492 a; ib. V, 31, 943 a : nullus homo alio homine humanior est.
gl. 142-145-146-148 : duo contraria in eodem esse non possunt... si omnes (differentias specierum) habet genus, iam in eodem erunt bina contraria, quod fieri nequit.	de div. Nat,. IV, 737 b ; 757 a; ib. IV, 756 b : non perpure conspicor quomodo cum omnes species in genere unum sunt, contradicentes inter se inuicem in illo unum sunt....

Il ne serait pas impossible, sans doute, d'allonger encore cette liste de coïncidences. On pourrait également mettre en évidence de très frappantes traces de parenté intellectuelle entre les auteurs secondaires des gloses et Scot Erigène (1). La conclusion de ce travail soulignerait la justesse de vue des éditeurs de l'œuvre (2) : les gloses sur l'Isagoge nous ramènent à un cercle intellectuel d'inspiration érigéniste. Mais il semble que, dès maintenant, nous puissions aller un peu plus avant encore : si l'ensemble des gloses est attribuable à un centre érigéniste, l'auteur principal semble bien être un philosophe particulièrement imprégné d'érigénisme conscient : pourquoi dès lors cet auteur ne serait-il pas Jean Scot lui-même ?

Il est frappant, en effet, de retrouver sous la plume du Pseudo Iepa un certain nombre de tournures et de formules identiques à celles d'Erigène.

gl. 74-151-198. - talis est sensus,	Exp. sup. Hier. cael., 132 a, 137 a, Annot. 48 v°, 57 r°, 66 r°, 102 r°.
gl. 29. - et hoc est quod ait.	Exp. sup. Hier. cael. 132 c, 165 d, 175 a. Annot. 44 r°.
gl. 39. - ordo est.	Exp. sup. Hier. cael. 132 a, 136 c, 179 b, 213 b. Annot, 68 r°, 100 v°, 106 v°.
gl. 130. - lege peri physeon.	Exp. s. Hier, Cael., 186 a; 230 b.

(1) Cf. notamment gl. 13 « diuisio duplex est... » qui rappelle de très près de Div. Nat., 1, 49, 491 d-492 a. de même les éléments caractéristiques de la gl. 27 « omnia corpora superficie finiuntur... » se retrouveraient dans de Div. Nat., 1, 50-51-52, 492 d-495 c, et particulièrement 493 a-b; V, II, 882 c; V,1003 c. (2) BAEUMKER, p. 13 « die Handschrift des 9. Jahrhunderts führt nach Auxerre. Dort wurden Macrobius und Eriugena, die auch in unseren Isagogenglosen benutzt wurden, viel gelesen und vor allem lehrten dort Heiric und Remigius, die einzigen zeitgenossischen Gelehrten, die unser Autor zur Erklärung der Isagoge heranzog ».

Mais bien plus que ces similitudes, peut-être fortuites, de formules usuelles, ce qui est frappant c'est l'attitude d'esprit, la physionomie intellectuelle que semblent dénoter ces gloses. Si la deuxième partie de la glose 23 doit être interprétée comme la réserve d'un esprit peu enclin à abandonner ses positions, même en présence d'une autorité incontestée, cette indépendance intellectuelle serait assez dans la manière de Jean Scot qui encourage ainsi son disciple : « Nunc... nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirit, et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet » (1). De même si, dans les gloses 49, 155, 25, 81, nous trouvons comme une ébauche sans doute, mais néanmoins un premier indice de sens critique, ne les rapprocherons nous pas des nombreux passages où Scot Erigène, pour découvrir le sens précis d'un texte, compare les traductions, fait appel aux différents interprètes et recherche, dans tous les manuscrits à sa disposition, les variantes les plus satisfaisantes (2)? Enfin la glose 265 « quod logice si sit, scire legens poterit » n'est-elle pas marquée de ce ton brusque, presque bourru, que l'on retrouve également dans bon nombre de passages des œuvres d'Erigène, énervement d'un penseur que des critiques de valeur moindre obligent à perdre son temps (3)?

Au reste, en attribuant à Erigène les gloses sur l'Isagoge, nous ne faisons que reprendre et tenter de justifier une affirmation de Hugues et Pierre de Saint-Victor, mentionnée par Th. Gale mais abandonnée par lui comme sujette à discussion et à doute : « commentarii in Aristotelis prædicamenta sunt huius Iohannis πόνημα, si Hugonem et Petrum de S. Victore recte capio. Scio tamen in catalogo quodam Bibliothecae Oxoniensis eadem alius Scoti nomen praeferre. Nihil de his pronuncio, libris non visis (4) ». Sans doute il n'est ici

(1) *de Div. Nat.*, I, 63, 508 d-509 a, et passim; — (2) cf. *de Div. Nat.*, 667 c, 979 b; Annot, f. 107 r°-v°, 88 r°, 108 r. *Homil. in Prol. Ev. S Ioh.*, 280 d; 288 ab; 295 a; *Comm. in Ev. S Ioh.*, 301 d; 302 c; 315 a; 319 b; 432 a; etc... — (3) *Comm., in Ev. S Ioh.*, 300 c; *de Div. Nat.*, 597 c; 655 a; 662 b; 774 c; « irae praeproperus » G. de Malmesbury. — (4) ap. Migne, P. L. CXXII, 99 b, n. 15; nous n'avons pu identifier le texte de H, de Saint Victor dont parle ici Th. Gale. Le passage en tout cas semble n'avoir pas été très explicite. Peut-être Th. Gale fait-il allusion à *Erudit Didascal*, III, P. Lat. CLXXVI, 765 c.

question que des Praedicamenta, mais dès le IX^e siècle l'Isagoge en était considéré comme la préface, l'introduction nécessaire: dans l'esprit de Jean Scot c'est l' «introductio» la « prima pars artis dialectice » dont la connaissance est indispensable pour entreprendre l'étude des praedicamenta (1). Les gloses publiées par Baeumker pourraient être alors considérées comme la première partie de l'œuvre mentionnée par Hugues de Saint-Victor, et, dans cette hypothèse, peut-être pourrait-on chercher la suite de l'ouvrage dans le ms. de Saint-Gall (ms. 274, IX^e s.) où, au début d'un petit traité sur les catégories et leurs dénominations latines et grecques, Manitius a relevé les mots suivants : « Iohannis Scoti verba incipiunt (2) ».

Il ne reste plus maintenant qu'à examiner l'avant-dernier vers de la glose 265 : « Icpa.... hunc scripsi glosans utcumque libellum ».

La lecture du nom propre et son interprétation ont donné lieu à bien des divergences. Baeumker, Bonnet, Omont veulent lire Icpa (3) ; Cousin (4) a lu Iepa. Baeumker indique un grattage de 4 lettres, Le pseudonyme rappelle à Hauréau Heiric d'Auxerre, à Baeumker Israël : par malheur ni l'un ni l'autre de ces deux noms ne satisfait aux exigences de la métrique, pas plus que les noms de Dunchad ou de Hucbald de Saint-Amand (5). Par contre le nom de IERUGENA répondrait assez bien aux diverses exigences de la critique, et cette lecture paraît relativement aisée à justifier.

Il nous parait fort probable que Iepa et Icpa sont deux mauvaises lectures de l'abréviation ιερα... écrite en caractères grecs factices du IX^e s.

D'une part, dans une écriture assez fine, — et c'est le cas des présentes gloses, — il est bien difficile de distinguer très nettement un « c » d'un « e », les deux lectures peuvent si bien se soutenir qu'elles ont été successivement proposées. Le ms. semble d'ailleurs reproduire un *e* incomplètement tracé, la courbure supérieure étant notablement plus accentuée que celle d'un *c*. D'autre part dans les caractères factices qui, au IX^e siècle, servaient à transcrire les mots grecs, le ρ grec avait précisément la forme du « p » latin :

(1) Annot., f. 74 v°, 78 r°.; v, sup. — (2) MANITIUS, *Geschichte d. lat. Lit. d. Mittelalt.*, I, p. 230, n. 4. — (3) BAEUMKER, p. 11. — (4) COUSIN, *Frag n Philos.*, t. II, p. 261. — (5) BAEUMKER. p. 11, seq.

or il est assez naturel que l'auteur se soit servi de caractères grecs factices, s'il a eu à transcrire un pseudonyme composé d'éléments grecs, ce qui serait le cas de Ierugena.

L'absence des 4 lettres intercalaires (ugen) justifie la conjecture de Baeumker touchant le nombre des lettres grattées.

Le nom ainsi reconstitué, IER[UGEN]A, donne un vers juste par élision.

Il est vraisemblable enfin que ce surnom de Ierugena ait été forgé par Jean Scot lui-même. Telle est du moins l'opinion de R. L. Poole, et cette opinion s'appuie sur des arguments non négligeables : quel que soit le mot grec qui a donné naissance à la première partie du pseudonyme, et qu'on veuille le faire dériver de Ἰέρνη ou de ἱερός, peu importe : il n'en reste pas moins que le pseudonyme est formé sur un modèle employé par Jean Scot : nous retrouvons en effet dans ses poésies à Charles le Chauve le terme « caeligenum » (1) et le surnom de « graiugena » dans sa préface au Lecteur des Ambigua (2). Notons en outre que dans sa lettre à Charles le Chauve, Anastase le Bibliothécaire donne à Eriugène le surnom de Scotigena (3) et Hincmar en use de même (4) : si nous admettons avec Saint-René Taillandier (5) que le nom de Scotia pouvait, au IXe siècle désigner, l'Irlande aussi bien que le terme connu également de Hibernia, nous nous trouvons en présence d'un même surnom d'origine, d'allure grecque dans un cas, latine dans l'autre : dans ce cas Ierugena pourrait bien avoir été formé du vivant même de Jean Scot, et peut-être par lui, si le surnom latin correspondant est déjà employé par ses contemporains. Cette supposition trouverait, semble-t-il, quelque appui dans la remarque de Floss (6) qui, aujourd'hui encore paraît conserver toute sa valeur : « In sola versione operum Pseudo-Dionysii Areopagitae pro Scoti aliud exstat cognomen, non quidem Erigena, sed Ierugena. Haec enim legis in vetustissimis, quos evolvimus, codicibus,

(1) Scoti *Opera*, Migne, P. L., CXXII, c. 1221, v. 3; 1235 a. — (2) ibid. 1236 a, III, v. 2. — (3) ibid., 1027-1028, lin. 6. — (4) P. lat. CXXV, 296. — (5) Usserius. *Antiquitates Britannicarum ecclesiarum*, p. 734 « Bedae et antiquis scriptoribus omnibus Scotia semper unica est eademque Hibernia » ap. Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, p. 27, qui cite aussi Thomas de Walsingham, Ypodigma Neustriae vel Normanniae, « Hibernia post Britanniam omnium insularum est optima... haec autem proprie patria Scotorum est ». Cf. Notker, *Martyrol*, mens. jan. « In Scotia, insula Hibernia... » P. L., CXXXI, 101 seq. — (6) Scoti *Opera*, Proemium, P. L. CXXII, p. XIX-XX.

Monacensi, Othlonis, et duobus Vindobonensibus.... pariter Furstenfeldensis Monachii, nec non ambo Vaticani habent Ierugena. Soli codices Florentinus et Darmstadiensis habent Eriugena (1) ».

Dans cette hypothèse nous trouverions-nous donc en présence d'un manuscrit autographe de Jean Scot? Sans rien vouloir préjuger des résultats que pourrait donner une étude comparative des Gloses sur l'Isagoge et des manuscrits regardés comme autographes par L. Traube (2), il est curieux de constater sur ce point encore une coïncidence étrange : d'après Traube, en effet, l'écriture de Jean Scot n'est pas une écriture de calligraphe qui jongle avec les difficultés des signes, mais une écriture réfléchie, posée, à gros caractères, où l'on ne se heurte que rarement à des abréviations, et encore aux abréviations les plus usuelles : un tel scribe devait se sentir gêné d'écrire, en caractères minuscules, des gloses marginales et interlinéaires : or voici précisément la remarque assez frappante de Baeumker à ce sujet : l'écriture de l'inconnu, auteur principal des Gloses, est petite et pâle, mais laisse voir fréquemment une tendance à former des caractères plus grands et plus marqués « geht aber des öfteren in eine dunklere und grössere Buchstabengestaltung über (3) ».

Le grattage du manuscrit s'explique alors naturellement. De son vivant même le Maître irlandais jouit d'une renommée plutôt fâcheuse : cette circonstance poussa sans doute quelque disciple secrètement fidèle (4) à effacer du manuscrit une signature trop compromettante pour l'œuvre : il transforma ainsi le surnom connu en un pseudonyme incompréhensible. L'ouvrage demeura, mais le nom de l'auteur disparut comme avait peut-être disparu l'auteur lui-même dans le nuage d'un mystère.

(1) R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought*, pp. 55-56. — (2) E. K. Rand, *Autographa des Iohannes Scottus*. Aus dem Nachlass von Traube herausgegeben, München, 1912. du même : *Iohannes Scotus*, ap. *Quellen u. Unters. z. lat. Philol d. Mittelalt.*, hrsg. von L. Traube, Préface de Traube. — (3) Baeumker, *op. cit.*, p. 9. — (4) C'est ainsi que nous interprétons, du moins la glose 264 : « noxa notat poenam nec non et noxia culpam » où nous voyons la soumission extérieure à une condamnation difficilement acceptée.

M. Mélandre.

DIE OPUSCULA DE SUMMO BONO

SIVE

DE VITA PHILOSOPHI

UND DE SOMPNIIS DES BOETIUS VON DACIEN

(Textedition mit Einleitung).

Bei meinen Forschungen über die Philosophie der Pariser Artistenfakultät und über den lateinischen Averroismus im 13. Jahrhundert war es mir in erster Linie darum zu tun,durch handschriftliche Forschungen neue Materialien aufzufinden, um so die quellenmässige Kenntnis dieser averroistischen Lehren innerhalb der Artistenfakultät zu erweitern und die Texte nachzuweisen, aus denen die propositiones damnatae der beiden Verurteilungsdekrete des Pariser Bischofs Stephan Tempier von 1270 und 1277 entnommen sind. Auf diese Weise glückte es mir, zu dem in Mandonnets monumentalen Werk über Siger von Brabant und den lateinischen Averorismus des 13. Jahrhunderts edierten wichtigen philosophischen Monographien ungleich umfangreichere Quaestionen dieses Führers des lateinischen Averroismus zu einem grossen Teil der aristotelischen Schriften hinzuzufügen (1). Von Boetius von Dacien, der zweiten führenden und massgebenden Persönlichkeit in dieser mächtigen geistigen Bewegung, der ohne Zweifel eine umfangreiche namentlich komment-

---

(1) M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Clm 9559) Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924, I, 103-147. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Revue néo-scolastique de philosophie 33 (1931) 403-423. Derselbe, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Volume I, Les œuvres inédites (Philosophes Belges XII) Louvain 1931. Jn einem weiteren Band (Philosophes Belges XIII), der in Vorbereitung ist, behandelt F. VAN STEENBERGHEN *la carrière philosophique de Siger*.

ierende literarische Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie entfaltet hat, ist bisher noch garnichts gedruckt und auch nur ein verhältnismässig kleiner Bruchteil der von ihm verfassten Werk in Handschriften nachgewiesen (1) : Ein in mehreren Handschriften überlieferter umfangreicher Topikkommentar, im Cod. 509 der Stadtbibliothek erhaltene Quaestionen zur Analytica Priora und Posteriora, eine im Cod. Barb. lat. 2162 der vatikanischen Bibliothek befindlicher Traktatus de modis significandi, wohl die bedeutenste Sprachlogik des scholastischen Mittelalters (2), und ein kleines Fragment eines Meteorologicakommentars im Cod. 560 der Biblioteca Angelica in Rom. Bei meinen handschriftlichen Studien stiess ich auf zwei Abhandlungen, welche sich als literarische Leistung des Boetius von Dacien auswiesen : eine Schrift de summo bono oder De vita philosophi und eine zweite Schrift De sompniis oder auch De sompnorum divinatione oder de somno et vigilia.

Zuletzt habe ich meine Aufmerksamkeit den ungedruckten Ethikkommentaren der Artistenfakultät zugewendet und ich konnte mehrere solche Kommentare aus den Kreisen des lateinischen Averroismus feststellen, in denen sich Sätze religiös-ethischen Charakters über Lebensziel, Glückseligkeit und Gott u. s. w. der Verurteilungsliste von 1277 nachweisen lassen. Ich habe hierüber anderswo ausführlich gehandelt (3).

Das Büchlein des Boetius von Dacien De sumno bono oder De vita philosophi ist wie ich auch anderswo ausführlicher dargetan habe (4), die programmatische und systematische

(1) Vgl. die näheren Nachweise bei M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-philologische und historische Klasse München 1924, 24 ff. Die Handschriften des Topikkommentars sind Vat. lat. 4883, Cod. lat. 16170 der Bibliothèque nationale in Paris, Cod. 380 der Universitätsbibliothek zu Erlangen, Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge, Cod. 296 des Merton College zu Oxford, Cod. 3 Plut. XII Sin. der Biblioteca Laurenziana zu Florenz.

(2) VGL. JOHANN NORDSTRÖM, *Bidrog rörande Boetius de Dacia Särtrych ur samlaren*, 1927.

(3) M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung.* Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, München 1931.

(4) M. GRABMANN *Neuaufgefundene Werke des Boetius von Dacien und Siger von Brabant.* 43-47

Entwicklung der Gedankengänge welche folgenden 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätzen zugrunde liegen (1) : Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. Quod sapientes sunt philosophi tantum. Die zweite Schrift ist eine Gelegenheitsschrift, welche auf das Bitten von Freunden oder Schülern des Boetius von Dacien abgefasst ist und sich mif der Frage beschäftigt, ob und wie der Mensch durch Träume ein Vorherwissen zukünftiger Dinge haben könne. Diese ausführliche Abhandlung über das Traumleben bekundet grosse Vertrautheit mit dem naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissen seiner Zeit, ist eine Darstellung der mitteralterl·chem Physiologe und Psychologie des Traumlebens. Boetius von Dacien wendet sich entschieden gegen abergläubische Traumdeutung und is bestrebt, den Inhalt der Träume aus den somatischen Zuständlichkeiten des Schlafenden, aus der Tätigkeit der Fantasie zu erklären. Auch Erscheinungen von Engeln und Teufeln im Traume, also Traumvisionen religiöser Art, sucht er auf diese rein natürliche Weise zu erklären, wenn er auch die Möglichkeit solcher Erscheinungen nicht absolut verneint. Möglicherweise ist diese starke Betonung einer rein natürlichen Deutung religiöser Traumvisionen gemeint, wenn Bischof Stephan Tempier auf die Liste der 1277 verurteilten Sätze auch den folgenden gesetzt hat : Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam (2). Der hl. Thomas von Aquin, der sich auch mit der divinatio per somnia befasst (S. Th. 2 II qu. 45, a. 6) hat bei aller Zurückhaltung den übernatürlichen Faktor doch mehr betont als dies der Vertreter des lateinischen Averroismus hier tut.

Die handschriftliche überlieferung dieser opuscula des Boetius von Dacien ist folgende :

1) Clm. 317, eine dem endigenden 13. und beginnenden 14 Jahrhundert angehorige Pergamentsammelhandschrift mit überaus reichem scholastischen Inhalt, enthält von fol. 299r-295v von einer Hand des ausgehenden 13. Jahrhunderts die Abhandlung De sumno bono mit dem Initium :

(1) MANDONNET, Siger de Brabant et l'averroïsme latin, II Louvain 1908, 176.
(2) MANDONNET, l. c. 188.

Cum in omni specie entis sit aliquod bonum possibile et homo quedam species entis est, oportet quod aliquod summum bonum sit homini possibile. Das Schriftchen ist hier in Incipit und Explicit als vita philosophi betitelt.

2) Clm. 22297, ein gleichfalls dem späten 13. und anfangenden 14. Jahrhundert angehöriger Pergament-Miszellankodex, der aus der Bibliothek des an älteren scholastischen Handschriften reichen Pramonstratenserklosters Windberg stammt, enthält vor allem aristotelische Scriften und im Anschluss an die pseudo-aristotelische Schrift De pomo von fol. 131v-133v die Schrift De summo bono, die vielleicht noch von einer Hand des 13. Jahrhunderts geschrieben ist. Am Anfang fehlt die Uberschrift, es ist aber auf fol. 133v am oberen Rand von gleicher Hand bemerkt : Boetius de summo bono. Es ist also ein Boetius als Verfasser dieser Schrift genannt.

3) Clm. 453 ist eine 1494 von Hartmann Schedel geschriebene Papierhandschrift, enthält im Anschluss an die Optik Roger Bacons und die Schrift Alberts des Grossen de somno et vigilia von fol. 226r-230v mit dem Initium : Cum omnis actio sit ab aliqua virtute et propter aliquod bonum sicut propter finem agentis, necesse est, ut secundum differentiam virtutum que sunt in homine sit differentia actionum die für uns in Betracht kommende Abhandlung De sompniis sive de sompniorum divinatione. Die Abhandlung ist hier dem hl. Thomas zugeteilt : Incipit tractatus Thome de sompniis Finit feliciter tractatus beati Thome ord. pred. de sompniis. Hierauf kommt unser opusculum De summo bono (fol. 201r-205v), das dem hl. Thomas zugeteilt ist : liber beati Thome de summo bono. Explicit liber beati Thome de summo bono.

4) Cod. 262 (2906) der Graflich Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden, eine aus dem Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts herrührhender Pergamentkodex, weist genau dieselbe inhaltliche Zusammensetzung nur mit Umstellung in der Reihenfolge wie Clm. 453 auf und stimmt auch im Text ganz mit dieser Handschrift überein, so dass kein Zweifel darüber besteht, dass Clm. 453

eine Abschrift des Pommersfelder Codex bildet. Die Abhandlung De sompniis (tractatus Thome de sompniis) steht von fol. 74r-75v, die andere De summo bono (liber Thome de summo bono) von fol. 92r-94r (1).

5) Cod. 485 der Universitatsbibliothek zu Erlangen, eine in ihren Hauptteilen noch aus dem 15. Jahrhundert stammende Pergamenthandschrift, enthält anonyme Aristoteleskommentare, die der Artistenfakultät angehören und auch Kommentare des Martinus von Dacien zur Logica vetus sowie eine umfangreiche anonyme Summa grammaticalis. Im Anschluss hieran begegnen uns ohne Titelüberschrift die beiden Opuscula De summo bono (fol. 161r-161v) und De sompniis (fol. 161v-163r (2).

6) Cod. lat. 3513 der Wiener Nationalbibliothek, eine dem 15. Jahrhundert angehörige Papierhandschrift, enthält mitten unter einer Menge thomistischer und pseudo-thomistischer opuscula von fol. 207r-209v die Schrift De summo bono. Als Verfasser ist sowohl am Anfang wie am Ende ein Boetius genannt : Boetius de summo bono (fol. 207r). Et hic est finis Boetii de summo bono (fol. 209v) (3).

7) Cod. 485 der Stiftsbibliotek zu Admont ist eine dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörige Pergamenthandschrift mit einem reichen abwechslungsvollen scholastischem Inhalt (4). Unser Büchlein De summo bono, erstreckt sich von fol. 59v-61r. Am unteren Rand steht zu Beginn des opusculum von gleicher Hand : liber de summo bono, wozu von etwas späterer, jedoch noch der ersten Hälfte des 14. Jarhhunderts angehörenden Hand angefügt ist : Boecii Daci. Der volle Titel

(1) Eine ausführlichere Beschreibung dieser Handschrift siehe M. Grabmann *Neuaufgefundene Werke*, etc., 38 ff.

(2) Die Handschrift ist ausführlich beschrieben von H. Fischer, *Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Erlangen 1928, 252-254.

(3) Der Inhalt der Handschrift ist beschrieben bei M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Münster 1931, 218-219.

(4) Nähere Beschreibung bei M. Grabmann. l. c. 40-43.

ist dieser : liber de summo bonoBoecii Daci. Dierauf folgt unmittelbar die Schrift De sompniis (fol. 61r-62v). Auf fol. 61r ist unten bemerkt; liber de sompno et vigilia Boecii Daci. In der Inhaltsangable des Codex, welche auf der Innenseite des vorderen Deckblattes von einer Hand des ausgehenden 14. Jahrhunderts angebracht ist, sind die beiden Schriften so registriert : Et Boecius Dacus de summo bono et idem de somno et vigilia. Der Boetius, der uns in anderen Handschriften als Verfasser dieser opuscula begegnet, ist hier unzweideutig als Boetius Dacus n¨her bestimmt.

8) Cod. A. VIII. 8 der Universitatsbibliothek zu Basel, ist eine aus dem Baseler Doninikanerkloster stammende Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, enthalt mitten unter aszetischen Abhandlungen fol. 271v-277r die Schrift des sompniis unter dem Titel tractatus de sompniorum divinatione. Im Explicit ist der Verfasser genannt. Explicit libellus de divinatione sompniorum editus a magistro Boetio Dato. In der Vorlage, die der Schreiber vor sich hatte, stand jedenfalls Boetio Daco. Die Verwechslung von c und t kommt ja wegen der Ahnlichkeit der beiden Buchstaben in den Handschriften oftmals vor. Es ist also auch in dieser Handschrift Boetius von Dacien als Verfasser des einen der beiden opuscula angeführt. Der Text der Handschrift weist auf eine gute ältere Vorlage hin.

9) Cod. 1323. L. LXXVII der Bibliothek des Metropolitankapitels von St. Veit in Prag, eine Pergamenthandschrift des ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts bringt am Anfang die Schriften des hl. Thomas De ente et essentia oder wie in der Handschrift der Titel lautet De entium quiditate (fol. 16r-25r) und De mixtione elementorum (fol. 26r-33v). Auf fol. 33v beginnt die Schrift De summo bono ohne Titelüberschrift oder Jnitium. Hingegen ist am Schluss von der gleichen Hand, welche den Kodex geschrieben hat, der Name des Verfassers mit der Bemerkung genannt : Boetius de Dacia dicit hec (1). Wir

(1) Die Handschrift ist beschrieben von *A. Patera a A. Podlaha, Soupis rukopien knikovnÿ metropolitan Kapitoly Prazské*, II, Praze 244. Für gütige Besorgung von Handschriftenphotographien spreche ich dem Vorstand dieser Bibliothek Sr. Exzellenz Herrn Weihbischof und Generalvikar D. A. Podlaha meinen Dank aus.

haben hier die älteste handschriftliche Bezeugung der Autorschaft des Boetius von Dacien an der SchriftDe summo bono vor uns, da diese Bemerkung wie die ganze Handschrift aus dem Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts stammt.Thomas von Aquin ist bei den opuscula, die von ihm in der Handschrift sich finden, — von fol. 107r-113r folgt noch Thomas de sortibus — niemals als Sanctus bezeichnet was darauf hindeutet, dass der Codex vor 1323 geschrieben ist.

10) Cod. 1385 der Universitatsbibliothek zu Graz, eine 1416 geschriebene Pergamenthandschrift, enthält die beiden opuscula : De summo bono fol. 1r-3v und De somnis 3v-7r. Auf diese Handschrift hat zuerst A. Birkenmajer hingewiesen (1). Diese Handschrift enthält von fol. 1r-3v (ohne Titelüberschrift) die Abhandlung De summo bono. Am Schluss die Notiz : Explicit tractatus de summo bono. Unmittelbar darunter steht : Jncipit tractatus de sompnio Boecii daci. Das zweite opusculum De sompniis erstreckt sich von 3v-7r. Am Schluss steht : Explicit de sompnio.

Auffallend ist, dass in den Pariser Handschriftensammlungen sich diese beiden opuscula bisher nicht haben nachweisen lassen, wie auch die umfangreichen Aristotelesquaestionen des Siger von Brabant in einer Münchener Handschrift von mir aufgefunden wurden. Selbstverstandilch ist dabei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass diese jetzt in deutschen oder österreichischen Bibliotheken sich befindenden Handschriften ursprünglich in Paris gewesen sind und auf dem Wege der Handschriftenankäufe, welche deutsche Kölster in Paris machten, in die entsprechenden Klosterbibliothek und teilweise durch die Säkularisation in die grossen staatlichen Handschriftensammlungen gekommen sind. Die Geschichte der einzelnen Codices zu verfolgen ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung, welche nur eine kurze Einführung in die folgende Textausgabe sein will. Bemerkt sei noch, dass in dem von L. Delisle edierten Handschriftenkatalog der Sorbonne von 1338 das opusculum De summo bono unter

(1) *Philosophisches Jahrbuch*, 1925, 279.

dem Namen des hl. Thomas aufgeführt ist : Eiusdem (sc. Thome) de essentiis vel quiditate entium : Cum in omni specie entium (1). Der Titel weist zwar auf die Schrift De ente et essentia des Aquinaten hin, aber das Jnitium bezeugt, dass damit das Büchlein De summo bono sive de vita philosophi gemeint ist.

Die kurze Beschreibung der Handschriften, die wir hiemit abschliessen, gibt zugleich auch de Lösung der Autorfrage. Thomas von Aquin, dem die beiden opuscula in der Pommersfelder Handschrift und in der Münchener Kopie derselben zugeteilt sind, scheidet natürlich als Verfasser aus. Ohne Zweifel ist Boetius von Dacien der Autor beider Schriften. Jm Clm. 22297, einer dem 13. Jahrhundert nahestehenden Handschrift und in dem freilich viel jüngeren Wiener Kodex 3513 ist das Büchlein De summo bono einem Boetius zugeteilt. Dieser Boetius ist unzweideutig bestimmt, indem die Admonter Handschrift beide opuscula als Werk des Boetius Dacus bezeichnet die Basler und Grazer Handschrift das andere Schriftchen De sompniis (De sompniorum divinatione oder de sompno et vigilia) gleichfalls dem Boetius Dacus zueeignen und schliesslich die Prager Handschrift ausdrücklich das Büchlein De summo bono als literarische Leistung des Boetius de Dacia (Boetius de Dacia dicit hec) beurkundet.

Ich verweise hier nochmals auf das hohe Alter der Admonter und der Prager Handschrift, während die Basler jüngere Handschrift als Abschrift einer alten Handschrift Beweiswert besitzt. Das Schriftchen De summo bono ist auch später noch ab und zu zitiert. In dem pseudo-thomistischen Kommentar zur Consolatio philosophiae des Boethius, der nach dem Zeugnis von Cod. 28 des Exon College zu Oxford ein Werk des Gulielmus Whetely ist (2), wird dieses Schriftchen im Prologus angeführt : Unde Boetius *in tractatu de Summo bono* dicit : Dolere debent qui delectationibus sensualibus detinentur bona interiora omittendo. Nam dediti bonis sensualibus summa bona non attingunt. Noch in offiziellen Reden, welche im 15. Jahr-

(1) L. Delisle, Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale III Paris 1881, 84.

(2) Vgl. M. Grabmann, *Die Werke hes hl. Thomas von Aquin*, 355 f.

hundert an der Universität Leipzig bei der Erteilung der akademischen Grade gehalten wurden, findet dieses gleiche opusculum Erwähnung. In einer recommendacio licentiatorum seu magistrandorum der Leipziger Artistenfakultät ist zum Lobe der Philosophie und der Philosophen eine Stelle aus diesem opusculum angeführt (1) : Meritoque ob id nomen philosophi sortiantur, cum sciencie amatores sunt, et laudibus ob hoc maxime digni, quia boni cum referente venerabili Bohecio in *de summo bono* philosophus quisque naturaliter bonus est, cum agnoscat turpitudinem accionis, in qua consistit vicium, ipseque solus sciat, quid rectum et rationi congruum judicetur.

Für die Edition des Schriftchens De summo bono sive de vita philosophi habe ich Clm. 317 zugrundegelegt, da ich diesse Handchrift für die beste und älteste halte. Sie hat einige Auslassungen, die aus den anderen Handschriften ergänzt werden können. Ihr steht näher Cod. 1323 L. LXXVII des Metropolitankapitels in Prag, die auch wegen ihres Alters und, wie wir gesehen haben, wegen ihrer Bezeugung der Autorschaft des Boetius von Dacien von hoher Auktorität ist. Keine sonderlich bedeutungsvollen Textverschiedenheiten von den beiden genannten Handschriften weisen Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen und Cod. 262 (2906) zu Pommersfelden sowie deren Kopie im Clm. 453 auf. Die Erlangener Handschrift beruht für beide opuscula auf einer vorzüglichen älteren Vorlage, ihre Fehler sind auf Rechnung des Schreibers zu setzen, der für einzelne Worte, die er offenbar nicht lesen konnte, einen freien Platz liess. Grössere Verschiedenheiten gegenüber den genannten Handschriften zeigen Cod. 485 der Stiftsbibliothek zu Admont und Clm. 22297, zwei Handschriften hohen Alters, von denen die Admonter Handschrift für die Zuteilung der beiden opuscula an Boetius von Dacien, wie wir uns überzeugt haben, ein wichtiger Zeuge ist. Clm. 22297 hat sowohl grössere Aus-

(1) G. Buchwald und Th. Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade an der Universitat Leipzig im 15. Jahrhundert aus Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek : Abhandlungen der philologischhistorischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1921, 21.

lassungen wie auch einzelne umfangreichere Zusätze, auch die Admonter Handschrift hat Auslassungen, Zusätze und Wendungen, die in den anderen Handschriften sich nicht finden. Die viel jüngere dem 15 Jahrhundert angehörige Wiener Handschrift, Cod. lat. 3513 der Wiener Nationalbibliothek habe ich mit den anderen Handschriften verglichen, bin aber davon abgestanden, sie für den kritischen Apparat heranzuziehen. Sie bringt nämlich den Text gegenüber den älteren Kodizes in einer solch freien Form und stellenweise in einer Art glossenartiger Erweiterung, dass ihre Verwertung ein übermässiges Anschwellen des Variantenapparates zur Folge gehabt hatte, ohne dass für die endgültige Textgestaltung etwas irgendwie Entscheidendes dabei herausgekommen wäre. Auch die ebenfalls dem 15. Jahrhundert angehörige Handschrift Cod. 1385 der Universitätsbibliothek in Graz, die mir durch die Güte der Direktion dieser Bibliotek nach München geschickt wurde, hat für die Gestaltung des Textes keine besondere Bedeutung, Sie ist von allen Handschriften die fehlerhafteste, hat eine Unzahl von sinnlosen Verschreibungen, Auslassungen und Homoioteleuta. Ich habe sie im Variantenapparat zweckmässig nur mit Auswahl benützen können und konnte dabei ihre vielfache Ubereinstimmung mit der Admonter Handschrift wahrnehmen. Die Wiener Handschrift habe ich nur für das Incipit und das Explicit wegen der Autorfrage im kritischen Apparat verwendet.

Für die Edition der zweiten Abhandlung De sompniis odor De sompniorum divinatione oder De somno et vigilia lege ich die Erlanger Handschrift zugrunde, die wie gesagt, auf einer sehr guten alten Vorlage beruht-sie gehört ja selber noch dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert an-und einen guten Text darbietet. Ihre Auslassungen und Lesefehler des Schreibers können aus den anderen Handschriften ergänzt und verbessert werden. Die Pommersfelder Handschrift und deren Münchner Abschrift stimmen mit dem Erlanger Text grösstenteils überein. Hingegen weicht die Admonter Handschrift in zaalreichen Wendungen von den genannten Handschriften ab. Der viel jüngere dem 15. Jahrhundert angehörige Cod. A. VIII. 8 der Universitätsbibliothek zu Basel beruht

auf einer alten Vorlage, die zu keiner der anderen Handschriften in enger Beziehung steht. An einer Stelle bietet sie allein den durch den Kontext geforderten richtigen und vollständigem Text.

Clm. 317	=	M
Clm. 22297	=	m
Clm. 453	=	S
Cod. Erlang. 485	=	E
Cod. Admont. 485	=	A
Cod. Pommersfeld. 262 (2906)	=	P
Cod. Basil. A. VIII.8	=	B
Cod. Pragensis. 1323 L. LXXVII	=	Pr
Cod. Vindob. 3513	=	Vi
Cod. Graec. 1385	=	G

I

OPUSCULUM MAGISTRI BOETII DACI DE SUMMO BONO SIVE DE VITA PHILOSOPHI.

Cum in omni specie entis sit aliquod summum (M 294$^{r}\beta$) bonum possibile et homo quedam species entis est, oportet, quod aliquod summum bonum sit homini possibile, non dico summum bonum absolute sed summum sibi. Bona enim possibilia homini finem habent nec procedunt in infinitum. Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus. Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim

Incipit vita philosophi **M in margine supra.** Liber Thome de summo bono **P** Liber beati Thome de summo bono **S** Liber de summo bono Boetii Daci **A in margine infra** Boetius de summo bono **Vi.** Jn **m E et G. titulus et incipit desunt.** — 1 in omni/qualibet in **Pr** — 2 possibile/non dico summum bonum absolute sed summum bonum in homine, bona hominum possibilia finem habent nec procedunt **m** et/sed **m** — 3 oportet ergo **m** —7 bonum **om. P S** 7 quid/quod **M** — 8 summum bonum homini **A** investigemus **A P S** — 9 debetur sibi **om. M** — 10 virtutem est **M** optimam/per optimam **Pr.**

secundum animam vegetativam, que plantarum est, nec secundum animam sensitivam, que bestiarum est, unde et delectationes sensuales bestiarum sunt. Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est. Est enim summum regimen vite humane tam in speculando quam in operando. Ergo summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum intellectum et ideo dolere debent homines, qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur, quod bona intellectualia obmittunt, quia suum summum bonum nunquam attingunt. Intantum enim sunt dediti sensibus, quod non querunt, quod est bonum ipsius intellectus. Contra quos exclamat Philosophus dicens : 1) Ve vobis hominibus, qui computati estis in numero bestiarum et quod in vobis divinum est non attendentes. Divinum autem in homine vocat intellectum, quia si in homine aliquid divinum est, dignum est, quod hoc sit intellectus. Sicut enim, quod in tota universitate entium optimum est, hoc est divinum, ita etiam, quod in homine optimum est, hoc vocamus divinum.

Preterea cum intellectus humani una sit potentia speculativa et alia practica, quod apparet ex hoc, quod homo quorumdam est speculativus, quorum non est activus ut eternorum, et quorumdam etiam est activus secundum regimen intellectus, per quod operatur medium eligibile in omnibus actionibus humanis, ex hoc scimus has duas potentias intellectuales esse in homine. Summum autem bonum, quod est homini possibile secundum potentiam

3 delectationes/actiones **A G** — 3 sensuales/sensibiles **A G** — 3-5 Est enim summum bonum respectu humane vite **m** cum enim summum regimen vite humane sit tam in speculando quam in practicando **Pr** — 7 secundum intellectum/per intellectum **m** — 7 homini **om. m** — 8 tantum **om. m** — 9 secundum delectationes **M** — 10 obmittunt/dimittunt **A G** — 10-11 Cum dediti sint bonis sensibilibus **m** 12 querunt illud **M** 11 bonum **om. M** — 13 ipsius **om. A.** 13 Clamat **m** — 13 Philosophus **om. A G** Plinius (?) **m** — 14 homines **A E P S Pr G** hominibus **M m** — 15 de numero **m** — 15 divinum est/bonum est **A** — 16 intendentes **A m** intuentes **Pr** — 17 quia si/Si autem **m** Si enim **A Pr G** — 23 apparet/oportet **m** — 25 etiam **om. P. S.** — 26 regnum **A** nomen **M P S** rationem **m** — 26 per quod/perquam **m** — 28 humanis **om. m** — 29 potentias intellectuales/in genere **add. A G.**

(1) Hoc dictum in Aristotelis libris inveniri nequit.

intellectus speculativi, est cognitio veri et delectatio in eodem. Nam cognitio veri delectabilis est. Intellectum enim delectat intelligentem et quanto intellectum magis fuerit mirabile et nobile et quanto intellectus apprehendens fuerit maioris virtutis in comprehendendo perfecte, tanto delectatio intellectualis est maior. Et qui gustavit talem delectationem, spernit omnem minorem ut sensibilem, que in veritate minor est et vilior, et homo, qui eligit eam, propter eam vilior est quam qui eligit primam.

Unde ex hoc, quod intellectum delectat intelligentem vult Philosophus in *XI. Metaphysice* (1) quod intellectus primus vitam habet voluptuosissimam. Cum enim intellectus primus sit maxime virtutis in intelligendo (M 294$^{v}\alpha$), intelligibile autem, quod intelligit, sit nobilissimum, quia sui ipsius essentia quid enim nobilius potest intellectus divinus intelligere quam sit essentia divina? — ideo habet vitam voluptuosissimam. Unde cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium, que sunt a primo principio, et per hoc primi principii, sicut possibile est, et delectatio in illo, tunc sequitur, quod superius conclusum est, quod summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum speculativum, est cognitio veri in singulis et delectatio in eodem.

Item summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum practicum, est operatio boni

1 intellectus speculativam **P S Pr.** — 3 intelligentem/intelligere **m** — 3-4 et quanto-nobile **om. m** — 4 intellectum/intellectui **E M** — 4 et nobile/et magis nobile **G Pr** — 5 apprehendens/comprehendens **m Pr G** — 6 comprehendendo/apprehendendo **A E P S** — 6 et perfectionis in intelligendo **add. m.** — 6 perfecte/et perfectior — 7 maior/melior **M** — 7 gustavit/gustaverit **m** gustabit **M** — 8 minorem **A P S M m** aliam **E** — 9-10 homo-primam/hoc tam ei qui diligit eam quam ei qui spernit primam eligendo ipsam **m** — 10 propter eam **om. P S** — 11 intellectus delectatur intelligere **m** — 12 ut vult **m** — 12-14 quod intellectus-cum enim **om. m.** — 13 multam habet voluptuositatem **P S** voluptuosam **Pr.** — 18 quid sit **m** — 18 vitam voluptuosam et voluptuosissimam **Pr.** — 21 universitatis/universalitatis **Pr.** veritatis **P S** — 22 prima principia **A** — 24 conclusum/concessum **E P S** — 25 sit intellectum speculativum quod est cognitio veri **PS** — 28 summum autem bonum **m.**

(1) *Aristoteles, Metaph.* l. XII cap. 7 1072b, 24.

et delectatio in eodem. Quid enim maius bonum potest homini contingere secundum intellectum practicum quam operari medium eligibile in omnibus actionibus humanis et in illo delectari?

Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitie delectatur et eodem modo intelligendum est de operibus aliarum virtutum moralium. Ex hiis que dicta sunt manifeste concludi potest, quod summum bonum, quod est homini possibile, est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque.

Et quia summum bonum, quod est homini possibile, sit eius beatitudo, sequitur, quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana. Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam. In hiis enim duobus consistit vita beata. Hoc enim est maius bonum, quod homo a Deo recipere potest et quod Deus homini dare potest in hac vita, et illi homo rationabiliter longam vitam desiderat, que eam propter hoc desiderat, ut perfectiorem se reddat in hoc bono. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hoc vita hominis possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini, quam in vita futura per fidem expectamus. Et cum tantum bonum homini sit possibile, sicut iam dictum est, dignum est, ut omnes actiones humane in ipsum dirigantur, ut ipsum concludant. Sicut enim omnes actiones in lege aliqua recte sunt et ut oportet, cum tendunt in finem legis, et meliores secundum

3 eligibile/intelligibile **A** — 5 nisi qui **om. M** — 5 operibus/actionibus **A** operationibus **G** — 9 homini possibile in hac vita **m** — 10 delectatio in eodem vel in utroque **M** — 12 est eius beatitudo/est habitudo **M G** habitudo humana **M** — 12 sequitur-beatitudo humana/et hec est beatitudo humana **m** — 15 ordinata est/rationabiliter est inchoata **m** — 15 in civitate **om. m** — 17 contemplantes/speculantes **E** — 18 ut sic vivant **m** — 18 vitam bonam **E** — 22 qui eam-desiderat **om. m** — 23 perfectum **M** perfectiorem **m E P Pr.** — 25 per rationes **m P G** — 27 per fidem **om. m** — 27 tantum/snmmum **G** — 29 dignum/congruum **G** — 29 actiones/affectiones **A** affectationes **G** — 29 ipsum bonum concludant **P S.** — 30 enim **om. M m** — 31 actiones/operationes **m.**— 31 aliquia **om. m** — 31 ut oportet **om. m** — 32 et meliores-fini legis **om. E.**

quod fini legis propinquiores, actiones autem, que adversantur fini legis, que vel diminute sunt vel indifferentes scilicet neque opposite fini legis neque secundum precepta legis (M 294$^{v}\beta$), omnes tales actiones peccatum sunt in lege illa tamen secundum magis et minus, ut patere potest ex dictis : sic est in homine, quia omnes intentiones et consilia actiones et desideria hominis que tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, secundum quod iam dictum est, recte sunt et secundum quod oportet, et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia propter summum bonum, ad quod innatus est, et cum operatur sic, bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem. Omnes autem actiones hominis, que non ordinantur ad hoc bonum, vel que non sunt tales per quas homo redditur fortior et magis dispositus ad operationes, que ordinantur ad hoc bonum, peccatum sunt in homine.

Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis aut opera, per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis. Ideo felix sive comedat sive dormiat sive vigilet feliciter vivit dummodo illa facit, per que redditur fortior ad opera felicitatis. Unde omnes actiones hominis, que non dirigantur in hoc summum bonum hominis, quod iam dictum est, sive opponantur sibi sive indifferentes sint, peccatum

2 diminute/etiam perfecte secundum precepta legis **add. P S P** non secundum precepta vel legis **add G.** — 4-8 secundum precepta legis/tendunt et non perfecte secundum legis precepta non appropinquando fini legis omnes actiones tales peccata sunt et in lege ille sunt delectationes et desideria hominis que tendunt **m** — 5 secundum **om. M** — 6 ex hiis dictis **A** — 7 sic est/quia sicut est **A** — 7 quia **om. A** — 8 actiones et desideria **om G.** — 9 quod est homini possibile/ad quod innata est **E** — 9 quod est homini possibile-propter summum bonum **om. E** — 10 recta **M Pr.** — 10 et secundum quod oportet **om. E P S** hoc oportet quod cum homo **Pr** — 12 quia propter **om. M** — 12-19 operatur-peccatum sunt in homine/qui propter summum bonum operatur ordinatus est quia tunc non operatur ad hec bona vel ad illa, sed operatur hec et illa, ut reddatur fortior et magis dispositus ad operationes que ordinantur ad hoc bonum, sed quecumque homo operatur non respiciendo intentionem ad hoc bonum, tales operationes peccata sunt in homine **m** — 15 omnes tamen **E** 15 — 15 hominis **om A** — 20 nihil **om. M** — 21 redditur/intelligitur **A** — 21-24 vel magis habilis-per que redditur **om. A** — 22 opera felicitatis/ad opera per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis **add. Pr** — 23 vigilet/sive merdet **add. Pr** — 24 facit/agat **g** — 25 hominis **om. A** — 27 opponantur/operatur **m** — 27 sibi **om. P S.**

sunt in homine secundum tamen magis et minus, ut patet ex se; et omnium actionum illarum causa est inordinata concupiscentia, que etiam est causa omnis mali in moribus. Inordinata etiam concupiscentia hominis ipsa est causa maxime impediens hominum a suo desiderato naturaliter. Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderent, paucissimi tamen homines, de quo dolor est, studio sapientie vacant inordinata concupiscentia eos a tanto bono impediente. Videmus enim quosdam pigritiam vite sequi, quosdam voluptates sensibiles detestabiles et quosdam desiderium bonorum fortune et ita omnes homines hodie impediri inordinata concupiscentia a suo summo bono exceptis paucissimis honorandis viris.

Quos voco honorandos, quia contempnunt desiderium sensus et sequuntur rationum delectationem et desiderium intellectus insudantes cognitioni veritatis rerum. Quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem. Nam sicut omnes virtutes inferiores, que sunt in homine, sunt propter virtutem supremam-nutritiva enim est propter sensitivam eo quod sensitiva est perfectio corporis cuiusdam animati, corpus autem animatum non potest esse sine nutrimento, nutritiva autem virtus est, que nutrimentum alterat et convertit, propter (M 295ra) quod contingit, quod nutritiva in homine sit propter sensitivam, sensitiva autem est propter intellectivam eo, quod intellecta in nobis sunt ex ymaginatis, ideo difficilius illa intelligimus, que secundum se esse ymaginatum habere non possunt in nobis. Ymaginatio autem non comprehendit nisi post sensus, cuius probatio est, quia omnis

1 secundum **om. M E** — 2 et omnium/et rerum **Pr** — 5 ipsa **om. Pr** — 6 a suo desiderio naturali **m P S Pr** — 8 tamen/tantum **m** — 8 dolendum est **P S** — 8 studio **om. E m** — 10 impediente/impedire videmus **m** impedit **Pr** — 12 quosdam/vero **add. m** autem **add. Pr** — 11 detestabiles/delectabiles **m Pr** — 12 bone fortune **m** — 13 hodie **om. A** — 13 impedit **m Pr** — 16 inter quos voco **Pr** — 16-19 quia contempnunt-honorandos **om A** — 17 rationem **om. Pr** — 18 insudantes/insistentes **Pr** — 19 honorandos/venerandos **Pr** — 21 virtutes interiores **P S G** — 22 supremam/naturaliter **add. Pr** — 23 eo quod sensitiva **om. A** — 26 alterat/suscipit **Pr** — 33 post sensum **A E P S** propter sensus **Pr.**

ymaginans sensibiliter afficitur. Unde secundum Philosophum (1) ymaginatio sive fantasia est motus factus ex sensu secundum actum — sic omnes operationes omnium virtutum inferiorum, que sunt in homine, sunt propter operationes virtutis supreme, que est intellectus. Et inter operationes virtutis intellective, si aliqua est optima et perfertissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu, qui est homini possibilis.

Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientie. Unde omnes virtutes, que sunt in philosopho, operantur secundum ordinem naturalem, prior propter posteriorem, inferior propter superiorem et perfectiorem. Omnes autem alii homines, qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, que sunt in illis operibus, innaturaliter ordinati sunt, et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat. Est enim philosophus virtuosus moraliter loquendo propter tria : Unum est, quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et nobilitatem actionis, in qua consistit virtus. Ideo facilius potest eligere unum istorum et vitare reliquum et semper agere secundum rectam rationem. Qui cum sic agit, nunquam peccat. Hoc autem non contingit ignoranti. Nam ignorantem grave est recte agere. Secundum est, quia, qui gustavit delectationem maiorem, spernit omnem delectationem minorem. Philosophus

3 Sic omnes **om. A** omnes **om. Pr.** — 6 Et inter/Et item **Pr** — 6 virtutis summe et intellective **m** — 8 homo/qui **m om. A** — 11 philosophi **om. m** — 11 ponunt/expendunt **A G** — 12 Unde **om. m** — 12 que sunt **om. m** — 15 alii **om. A** — 16 eligentes/eligunt **Pr** — 18 naturaliter inordinati sunt **m** — 19 enim/autem **m** etiam **Pr G** — 24 Cognoscat **E** — 25 vitium consistit **om. A. P S.** — 27 istorum/illorum **m** — 28 rectam rationem/rectam viam **Pr** ignorantem/ignoranti **A** — 31 maiorem/intellectualium **m** — 32 omnem delectationem minorem/delectationem sensibilium **m.**

(1) ARISTOTELES, *De Anima*, l. III cap. 3. 429a, 1; ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης.

autem delectationem intellectualem gustavit in speculando virtutes entium, que est maior quam delectatio sensus. Ideo spernit delectationes sensibiles, et plura peccata et vitia sunt in excessu delectationis sensibilis. Tertium est, quia in intelligendo et speculando non est peccatum. In summis enim bonis non est possibilis excessus et peccatum. Actio autem philosophi est speculatio veritatis. Ideo philosophus facilius quam alius est virtuosus. Sic philosophus vivit sicut homo innatus est vivere et secundum ordinem naturalem.

Cum enim virtutes in eo inferiores et actiones earum sint propter virtutes superiores et actiones earum et omnes universaliter (M. 295$^{r}\beta$) propter virtutem supremam et actionem ultimam, que est speculatio veritatis et delectatio in illa et precipue veritatis prime. Nunquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum. Questio enim de intellectu divino naturaliter est sciri desiderata ab omnibus hominibus, ut dicit *Commentator* (1).

Desiderium enim cuiuslibet scibilis est aliquod desiderium primi scibilis. Cuius probatio est, quia quanto magis entia appropinquant primo scibili, tanto magis illa scire desideramus et tanto magis in speculatione earum delectamur.

Ideo philosophus speculando entia causata, que sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem, inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quedam manuductio in cognitionem sue cause. Et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod

2-3 virtutes-spernit/ et ideo amat delectationes intellectuales et spernit **m** — 2 virtutes rerum **P S** — 3 delectationem sensibilem **Pr** — 6 summis/simpliciter **E Pr** 6 non est possibile peccatum **M** — 8 facilius/simplicius **m** — 9 Sic/Ideo **A E P S Pr** — 9 sicut/secundum quod **P S** — 10 homini innatum est **m Pr** — 11 omnes virtutes **A E m G** cum autem virtutes **Pr** — 11 in eo **om. A** — 12-13 sint propter virtutes-universaliter **om. m** — 15 et precipue veritatis prime **om. M** — 18 desiderata/et desiderari **m** — 19 unde dicit **m.** — 20 enim **om. E** — 22 appropinquant/propinqua **Pr** aliqua scien.ia appropinquat **m** — 23 eam scire **m** — 25 philosophi etiam **m** — 25 causata/tanta causata **E om. m** — 26 et ordinem eorum **om. A** — 27 inducuntur **m** — 28 quia cognitio effectuum/et utrorumque **m** — 29 manuductio/inductio **m** — 29 in cognitione **P S.**

(1) Jn Averrois operibus hoc dictum verbotenus non inveni.

necesarium est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem prime cause. Et quia in speculando consistit delectatio et tanto maior quanto intelligibilia sunt nobiliora, ideo philosophus ducit vitam valde voluptuosam. Philosophus etiam cognoscens et considerans, quod necesse est hanc causam esse sibi causam essendi hoc est aliam causam non habere — si enim in mundo nihil esset, quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset — considerans etiam, quod necesse est hanc causam esse eternam et incommutabilen semper uno modo se habentem. Si enim ipsa non esset eterna, universaliter nihil esset eternum. Et iterum cum quedam in mundo sint entia nova et unum novum non potest esse causa sufficiens alterius novi, ut ex se patet, sequitur manifeste, quod omnia nova, que sunt in mundo, universaliter sunt ex causa eterna. Et hec causa etiam est incommutabilis semper uno modo se habens, quia transmutatio non est possibilis nisi in rebus imperfectis. Et si aliquod ens est perfectissimum in mundo, dignum est, quod hoc sit prima causa. Considerans etiam, quod necesse est totum ens mundi, quod est circa hanc primam causam, esse ex ipsa et quod sicut hec prima causa est causa productionis entium sic et ordinationis eorum ad invicem et conservationis eorum in esse : quorundam secundum suum numerum et sine omni transmutatione sicut substantiarum separatarum et quorundam secundum numerum suum tamen cum transmutatione sicut corporum celestium et quorundam secundum speciem tantum suam sicut sunt illa, que sunt sub orbe sicut sunt infimi gradus entium. Considerans etiam, quod sicut omnia sunt

1 aliquam causam **E m** aliam causam per quam **add M m** — 3 tanto maior quanto **m**/et maior cum **A E M P S** — 5 Philosophus etiam/Philosophus enim **PS** Philosophus autem **A E** — 6 et considerans **om. m.** — 7 aliquam causam **E** 7 non habere/in essendi **add. m** — 10 etiam quod necesse est **om. m** — 10 eternam/essentiam **add. m** — 10-12 et incommutabilem — eterna/**om. A** — 12 ipsa **om. E P S** — 14 entia nova/quedam nova **Pr** — 15 manifeste/immediate **m** — 17 a prima causa **m** — 19 non est possibilis in rebus perfectis **m** — 21 dignum est/oportet **m** — 23 esse ex ipsa/non habere esse ex seipso **m** — 24 omnium entium **m** — 25 ordinationis entium **m** — 27-29 sicut substantiarum-transmutatione **om A** — 28 secundum **A** — 31 illa que sunt sub orbe sicut sunt **om. M.**

ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur. Nam ens illud, in quo est principium, a quo omnia coniunguntur illi fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus (M 295$^{v}\alpha$). In hoc tamen ordine latitudo est et entia, que in hoc ordine primo principio magis sunt propinqua, sunt entia nobiliora et magis perfecta, que autem sunt in hoc ordine magis remota a primo principio, illa sunt entia magis diminuta et minus perfecta.

Est autem hoc primum principium in hoc mundo sicut paterfamilias in domo et dux in exercitu et bonum commune in civitate. Et sicut exercitus est unus ab unitate ducis et bonum exercitus per se est in duce, in aliis autem secundum ordinem, quem ad ipsum habent, sic ex unitate huius primi principii est unitas huius mundi et bonum huius mundi est per se in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem ab hoc primo principio et ordinem ad ipsum, ut nullum sit bonum in aliquo ente mundi, nisi sit ab hoc primo principio participatum.

Philosophus autem hec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius, quia nos amamus illud, a quo nobis bona proveniunt, et maxime amamus illud, a quo nobis maxima bona proveniunt.

Ideo philosophus cognoscens omnia bona sibi provenire ex hoc primo principio et sibi conservari in esse in quantum conservantur per hoc primum principium inducitur in maximum amorem huius primi principii et secundum rectam rationem nature et secundum rectam rationem intellectualem. Et

2 in quo principio a quo omnia **M** — 3 conjunguntur-ad quem omnia **om. A** — 3-5 illi fini-Deus benedictus/sive ad quod omnia reducuntur est ens primum secundum philosophos quod est ens benedictum **m** — 5 Deus/dominus **Pr** 6-8 latitudo-que autem sunt **om. m** — 11 cum enim hoc primum principium in hoc mundo sit **Pr.** — 15 quem habent ad ducem **E m** — 17 hujus **om. A m** — 17 et bonum huius mundi est **om. m** — 18-19 in aliis-ab hoc primo principio **om A** — 20 ordinem/ordinationem **Pr.** ordinem ad ipsum habet **A** — 23 adducitur **A P S.** — 24 admirationem/amorem **m** assimilationem **M.** — 28 omnia sua bona **Pr** — 29 conservari que conservantur **M** — 31-33 et in amorem — intellectualem **om. m.**

quia quilibet delectatur in illo quod amat, et maxime in illo, quod maxime amat, et philosophus maximum habet amorem huius primi principii, sicut declaratum est, sequitur, quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis sue et hec est sola recta delectatio. Hec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominum viventem secundum rectum ordinem nature et qui acquisivit optimum et ultimum finem vite humane. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est Deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

II

TRACTATUS MAGISTRI BOETII DACI DE SOMPNIIS SIVE DE SOMPNIORUM DIVINATIONE.

Cum omnis actio sit ab aliqua virtute et propter aliquod (E 161 $^{v}\beta$) bonum sicut propter finem agentis necesse est, ut secundum differentiam virtutum, que sunt in homine, sit differentia actionum hominis et differentia bonorum sibi possibilium ex suis actionibus. Virtutum autem, que sunt in homine, quedam sunt naturales, quedam morales et quedam intellectuales. Jdeo secundum hoc actionum hominis quedam sunt naturales, quarum

1 **Et** quia—quod amat./Et quod ergo delectatur in eo quod amat et maxime delectatur in eo quod maxime amat **E m P S** et maxime in illo quodmaxime amat **om M** 4 sequitur/sciendum igitur **m** — 13 Explicit vita philosophi **M** Explicit liber beati Thome de summo bono **S** Boetius de summo bono **m in margine supra** Et hic est finis Boetii de summo bono **Vi In A et E Explicit deest** Boetius de dacia hec dicit **Pr** Explicit tractatus de summo bono **G**. — 14 Liber de sompno et vigilia magistri Boecii Daci **A in margine infra**. Tractatus de sompniorum divinatione **B** Incipit tractatus Thome de sompniis **P** Incipit tractatus beati Thome de sompniis **S In E incipit et inscriptio desunt**. Incipit tractatus de sompnio Boecii daci **G** — 17 virtutum diversarum **B** — 19 ex actionibus autem virtutum **P S**.

principium non est cognitio sed natura, alie morales, quibus eligit homo medium eligibile in singulis determinatum secundum iudicium prudentie, et alie sunt actiones contemplative, quibus speculatur homo veritatem entium. Propter hoc etiam bonorum homini possibilium quedam sunt naturalia, quedam moralia et quedam intellectualia. Summum autem bonorum naturalium est conservatio individui et continuatio speciei. Huius autem gratia agit quidquid agit homo naturaliter, hoc est per virtutes naturales, que sunt nutritiva et augmentativa, (E 162 $^{r}\alpha$) per quas habetur conservatio individui et generativa, per quam habetur continuatio speciei. Summum autem bonum, quod est homini possibile ex actionibus moralibus, est felicitas politica. Ipsa enim non est propter aliud quoddam bonum morale, sed omnia bona moralia sunt propter ipsam. Ultimum autem bonum, quod est homini possibile in actionibus intellectualibus, est perfecta cognitio veritatis et contemplatio illius et delectatio intellectualis, que est coniuncta illi contemplationi, que conservat actionem contemplandi et eam continuat, quia delectatio coniuncta actioni eam prolongat, sicut tristitia coniuncta actioni eam abbreviat et corrumpit. Qui etiam alias delectationes sibi querunt, hoc faciunt, quia aut nihil aut modicum huius delectationis gustaverunt.

Et quia virtus naturaliter inclinatur ad suum bonum et suum delectabile, ex hoc contingit, quod quidam homines contemplativi bene nati ad scientias ex parte corporis sui et anime nec impediti ab eis propter curas exteriores incipiunt profunde perscrutari de eo, quod cogitant admirantes ob defectum cause sicut quidam nuper vehementer admirantes, quomodo homini per sompnium possit fieri recognitio eventuum

2 eligit **B**/agit **A E P S G** — 2 in singulis/actionibus talibus **add. B** — 3 secundum iudicium prudentie **om. B** — 4 sunt actiones **om. B** — 5 homo om. **E P S** — 5 veritas **E P S.** — 7 Summum/Ultimum **B** — 10 propter virtutes **A.** — 12 conservatio — habetur **om. B** — 13 Summum/Ultimum **B** — 22 continuari **A** — 23 prolongat/continuat non abbreviat vel corrumpit **B** — 25 hoc fit **B** — 31 animi **PS.**

futurorum, de quibus numquam cogitavit, rogabant instanter, ut eis scriberem, quid per sompnium sciri possit et quomodo.

Quorum precibus consentiens primo quero, utrum scientia sompnialis sit possibilis sive utrum homo per sompnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum.

Et videtur primo, quod non. Scientia in nobis est effectus rationis certe vel probabilis. Sed nec est ratio certa nec probabilis, quod aliquis sompnians lune exaltationem in celo debeat consequi augmentum fame sue et quod sompninas solis defectum debeat diminutionem fame sue pati, sicut dixerunt antiqui philosophi divinatores sompniorum. Ergo, etc.

Preterea sompniorum omnium, que apparent nobis dormientibus, quedam sunt in nobis per fantasmata in vigilia recepta et in anima nostra conservata, quedam fiunt in nobis per ydola, que format ymaginatio in nobis dormientibus apud passiones anime vel corporis. Sed per sompnia primo modo facta non possumus scire futura, quia fantasma non facit cognitionem alicuius nisi in ratione presentis. Nec per sompnia secundo modo facta in nobis, quia ymaginatio non cognoscit aliquid in ratione futuri, quia ydolum quod format in nobis dormientibus non est alicuius in ratione futuri. Ergo talis apparitio sompnnialis non potest nos ducere in cognitionem eventuum futurorum.

Preterea quidquid scimus aut addiscentes aut invenientes scimus. Dormiens per sompnium suum non acquirit scientiam futurorum per inventionem, tunc enim non vacat speculationi rerum nec per doctrinam, tunc enim non vacat doctrine, ut per se patet. Ergo, etc.

1 et rogaverunt **B G** — 3 scire possent **A** — 4 consentiens/acquiescens **PS** — 4 primo **om. A B** — 9 vel probabilis **om. B** — 10 ratio certa/ratio recta **E** — 10 Sed nec — probabilis/Sed non est probabile **B** — 11-13 debeat consequi dimunutio fame sue **E** — 16 fiunt in nobis **A** — 18 que formant ymagines **A** — 19 in nobis dormientibus **om. B** — 19 propter passiones **B** — 22 cognitionem/immutationem **B** — 25-26 qui ydolum — in ratione futuri **om. B. P. S.** 32 tunc enim — speculationi rerum **om. B** tunc enim non ualeat considerare qualitates rerum **E**.

Oppositum tamen arguitur, quia vix est homo, cui non est factum sompnium alicuius futuri significativum, ut quilibet in se experitur. Sompnians enim surgens ita sepe invenit in re sicut sompniavit.

Dicendum, quod scientia sompnialis sive divinatio de futuris per sompnia est possibilis. Et ut perfecte intelligamus, per que sompnia non possunt sciri futura et per quam viam et per que sompnia possunt sciri futura et per quam causamconsiderandum est, quod sompniorum que apparent nobis dormientibus quedam sunt (E fol. 162$^{r}\beta$) accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum habentia, sed se habent ad eventum futurorum sicut aliquo ambulante coruscavit. Et sicut aliquo ambulante aliquando fit corruscatio, licet nullus sit ordo unius ad alterum, sic aliquando fit alicni aliqua apparitio sompnialis, qui postea videt eventum extra animam in re similem, cum tamen nullus sit ordo unius ad alterum, quando eventus contingit. Qui eventus contigisset, etiam si apparitio sompnialis similis sibi facta non fuisset sicut etiam aliquo ambulante coruscavit, cum tamen coruscasset etsi ipse non ambulasset. Et sicut per ambulationem non contingit scire, quod coruscatio sit futura, ita et per talia sompnia non est possibile divinare de futuris respectu quorum sunt accidentia.

Et si tu queras, unde causentur talia sompnia, dico, quod per fantasmata a nobis recepta in vigilia et conservata in anima, que nobis dormientibus motibus exterioribus cessantibus et etiam motu vaporum ascendentium ab impetu suo cessante apparent virtuti ymaginative. Que apparitio est sompnium et per talia sompnia maxime contingit decipi,quia videns tale somnium cum expergescit aliquando videt illam rem, cuius fantasma in sompnio vidit et credit, quod

1 arguitur/videtur **A G** — 2 non/nunquam **A** — 3 ex re experitur **E** — 5 Dicendum/Ad questionem est dicendum **PS** — 6 Ex hiis perfecte intelligimus **A** — 11 accidentia/occulta **PS** — 12 ad eventum futurorum/aut eventum ad futura **P S** — 16 alicui/aliter **A** — 16 apparitio **A B**/operatio **E P S** — 17 in re similem/in re sensibili **B** — 18 quando eventus contingit **om. E** — 19 etiam si apparitio sic facta non fuisset **B** — 22 Et sicut/Et ergo **B** Et sic **P S** — 25 divinari **E** — 26 Si autem queras — 28 et in nobis motibus **B** — 30 ascendentium **om. E** — 33 expergescit/expers fit **E**.

jam videt illam rem propter hoc, quod in sompnio ei apparuit ejus phantasma, cum tamen non sit ita, ut de se patet nec econverso.

Et si antequam illam rem vidisset, fuisset memor sompnii sui, crederet, quod propter ipsum rem illam deberet videre, cum tamen manifestum est, quod non est ita.

Ideo contingit, quod multa apparent dormientibus, quoram similia nunquam fiunt extra in rebus, et hoc solum fit per viam dictam. Et ista sompnia ut frequentius sunt de rebus, que sunt agibiles a nobis. Sicut etiam fit in vigilia, ambulans per viam ibi non cogitat de pluvia vel de eclipsi et statim cum cogitat, fit res quam cogitat, cum tamen manifestum est, quod nec fit illa res, quia ipsam cogitat nec econverso. Sic aliquando dormiens videt fantasma eclipsis vel yridis et vigil factus statim videt eclipsim vel yridem. Et tamen manifestum est, quod nec propter apparitionem sompnialem istorum videt iam ista nec propter hoc, quod ista iam vidit, fiebat sibi de eis iam apparitio sompnialis, sed propter istorum fantasmata prius recepta et in anima conservata, que apparent dormienti motibus interioribus et exterioribus cessantibus, ut dictum est. Motus enim maiores prohibent frequenter perceptionem motuum minorum.

Per ista ergo sompnia non contingit de futuris divinare, sed per ea fit deceptio et causa hujus dicta est. Ipsa enim generantur in nobis secundum viam dictam. Ex predictis enim manifestum est, quare multa eorum, que apparent dormientibus nunquam fiunt in rebus extra.

Alia autem sunt sompnia, que sunt causa futurorum. Sicut enim homo aliquando vehementer cogitans de aliqua actione in dormiendo memor est illius actionis vigil factus, sic aliquando homini in dormiendo apparet fantasma alicuius rei agibilis ab ipso, qui

1 jam vidit **A** jam videat **P S** — 4 memor/apparitio **P S** — 10 solum **om. A** — 11 in rebus **A** — 11 in nobis **AG** — 12 Sicut etiam/Et ergo **B** — 12 hic ambulans **AG** aliquis ambulans **B** — 13 cum cogitat **om. B** — 15 illa res non fit **A G** — 23 dormienti/in dormientibus **B** — 29 Ipsa enim — viam dictam **om. B** — 30 Ex predictis enim/Ex hiis dictis etiam **A G.** — 36 vigil factus **om. E** — 37 apparet ordo et modus actionis illius **B.**

illam rem et modum agendi penes se ordinat in sompnio et surgens memor sompnii sui et iudicat, quod actio bona est et modus agendi, et tunc agit sicut preconceptum fuit in sompniis. Et tale sompnium est causa futurorum, quia si fantasmata talium agibilium in sompnio non sibi apparuissent, in opus talium non processisset. Ideo per tale sompnium (E fol. 162va) contingit scire futura. Cause enim suos effectus notificant. Ex sompniis autem ista sunt signa futurorum.

Et quedam istorum sompniorum causantur in nobis ex causa exteriori sicut aliquando ex aliqua constellatione, que alterat medium usque ad corpus dormientis. Ex qua cum in corpore dormientis fit calefactio magna vel modica, quia parvi motus dormientibus videntur magni, quia anima non est occupata aliis motibus impedientibus istos, quam cum percipit virtus ymaginativa format ydolum conveniens illi passioni et sompniat dormiens se ambulare per ignem.

Et si fit fortis infrigidatio in corpore dormientis per viam predictam causata, cum eam percipit virtus ymaginativa et simul cum hoc percipit motum, quem facit fantasma ibi prius receptum et in anima conservatum, format ydolum istarum rerum coniunctarum modo competentiori quo potest. Hoc enim est de ratione virtutis ymaginative scilicet formare ydolum ad imitationem et similitudinem rei, cuius motum percipit, propter quod et ymaginativa dicta est. Et tunc sompniat dormiens se ambulare per nives, etc. Expergefactus autem quantum est ex parte ipsius sompnii, nisi ignorantia sompniantis hoc impediat, potest cognoscere presentem passionem corporis, ad quam sequebatur forma sompnialis, quia per effectum possibile est coniecturare de causa. Et per passionem, quam cognovit per

4 preconceptum/perceptum **A** — 9 Est enim causa suos effectus notificans **B** — 9 ex sompniis alia sunt **A G** — 15 quia/tuus **B** — 19 dormiens **om. A G** — 21 Si fuerit infrigidatio **P S** Si fuerit et si fortis est infrigidatio **B** — 26 competentiori/conventiori **B** — 32 sompnii/sompniantis **A G** — 33 presentem/in presenti **B** — 34 corporis **om. P S** — 36 quos cognovit — cognoscere **om. P S.**

sompnium, potest etiam cognoscere constellationem vel aliquid aliud, ex quo illa passio causabatur propter eandem rationem. Et quia illa passio corporis, ad quam sequebatur forma sompnialis, potest esse causa alicuius futuri effectus in corpore sicut sanitas vel infirmitas, ideo per illam passionem potest sompnians cognoscere effectus, quos cognovit per sompnium. Ergo per sompnium potest futura cognoscere, quorum illa passio est causa.

Potest enim illa passio impediri ab actione sua et ideo potest effectus non evenire, cuius sompnium potuit esse signum. Sicut enim in hiis, que fiunt a proposito, multa eorum, que bene disposita sunt fieri, superveniente maiore consilio mutata sunt, sic etiam frequenter contingit in hiis, que aguntur per naturam, quando multa eorum, que bene disposita sunt fieri quantum est in suis causis naturalibus, superveniente fortiori causa contraria istas corrumpente impedita sunt. Ideo physicus syllogizans conclusionem aliqueam pr causas tales videlicet in quarum virtute est recipere impedimentum, certificat illam quantum est in illis causis, sed non certificat illam simpliciter, quia cause, per quas syllogizat, recipere possunt impedimentum. Sicut cum medicus arguit : In cuius corpore est humor superfluus crudus et indigestus, ille morietur. Sortes est huiusmodi. Ergo, etc., iste medicus bene demonstrat quantum est ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat. Et ista est causa deceptionis multorum, qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere.

13-16 que bene disposita sunt-quando multa eorum **om. A G** — 15 que aguntur per naturam/que fiunt naturaliter **B** — 18 fortiori causa/superiori causa **A** fortiori **om. B** — 19 Ideo quia **B** — 19 physicus/philosophus **P S** phisicus philosophus **B** — 20 syllogizat **B** — 22 quare est in illis causis **A G** — 32 Et ita **E P S** — 34-35 cum demonstrant eas-conclusiones illas **om. E** — 35 sive ex quarum suppositione **om. B P S.**

Cum tamen cause ille et per consequens conclusiones ille aliter se possunt habere, cum cause ille nate sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare. In mathematicis vero una causa non impedit aliam, quia mathematica secundum quod huiusmodi separata sunt a motu. Quod enim linea una perpendiculariter cadens super aliam constituit duos angulos rectos vel quod linee eque distantes non concurrunt, hanc causam nulla alia impedire potest. Ideo demonstrationes mathematice in primo gradu certitudinis sunt et demonstrationes naturales sequuntur illas (E 162$^{v}\beta$) sicut ex jam dictis manifestum est.

Sompniorum autem alia causantur in nobis ex parte nostra et quedam istorum ex parte corporis sicut aliquis supercalefactus vel ex nutrimento recepto vel ex materia alicuius febris sompniat se esse in igne. Parvi enim motus interius facti in anima dormientibus videntur magni propter causam superius dictam. Et cum fumi colerici rubei et combusti ascendunt ad organum ymaginative virtutis sompniat dormiens se videre flammas et incendia magna. Et cum fumi nigri terrestres ascendunt, tunc sompniat dormiens se videre monachos nigros et quidam fatui expergefacti credunt in dormiendo se vidisse diabolos. Et cum fumi clari ascendunt ad organum fantasie et in suis motibus diversimode figurantur. Et aliquando in eadem hora et fantasmata albi luminis et sonorum prius recepta et in anima conservata movent virtutem ymaginativam.

Tunc sompniant dormientes se videre loca lucida et angelos cantantes et saltantes. Expergefacti iurant se raptos fuisse et angelos secundum veritatem vidisse. Et deceptio istorum ex hoc est, quod causas

1-2 Cum tamen-se possunt habere **om. P S** — 4 physici/philosophi **A B E S P** — 4-13 in mathematicis-manifestum est **om. P S** — 7 a motu/a metaphysica **A** — 7 perpendiculariter/particulariter **B E** — 10 et per consequens demonstrationes **B** — 16 sicut patet **B** — 16 nutrimento facto ex calido **B** — 24 quidam fatui/alii fumi **P S** — 25-26 iurant se vidisse diabolos **A** — 27 figurantur/significantur **A** — 28 albi luminis **om. E** — 31 dormiens sompniat **A G** — 32 saltantes/psallentes **A B G** — 32 Expergefacti/fatuiadd. **B.**

istorum ignorant. Et eodem modo contingit hominibus infirmis sicut laborantibus hominibus gravibus egritudinibus, propter quas impeditur iudicium rationis. Et mitigata passione dicunt circumstantibus angelos presentes fuisse vel dyabolos et dicunt se multa mirabilia vidisse. Et hoc totum est secundum diversitatem illorum, que apparent infirmis in organo ymaginative, dum talibus passionibus detinentur scilicet vel sompno vel egritudinibus. Et quamvis tales deceptiones contingere possint per causas naturales, non tamen nego, quin angelus vel dyabolus possit dormienti vel infirmo apparere secundum veritatem divina voluntate.

Mirantur etiam quidam, quare dormientibus videtur eadem res mutari secundum diversas figuras ut cum sompnianti apparet, quod videat dyabolum nigrum, statim id idem apparens mutatur in hominem et in multas res alias, ut sibi videtur. Et dico, quod causa huius est, quod ille vapor vel fumus terrestris et niger ascendens et movens virtutem ymaginativam in suo motu diversimode figuratur. Et videtur dormienti, quod mutetur in res diversas, quia sompnians iudicat fantasma rei esse rem ipsam, sicut cum aliquis videt nubem habere figuram hominis vel leonis, statim mutatur illud in aliam figuram in motu suo propter compressionem nubis acquose et albe ad nubem terrestrem et nigram. Et aliquando cum dormienti apparet, quod videt nigrum, statim id mutatur et videtur sibi illud esse rubeum. Et dico, quod illud est aliquando, quia fantasmata istarum rerum prius recepta et in anima conservata movent fantasiam dormientis unum post alterum. Aliquando etiam, quia primo ascendit vapor terrestris niger movens ymaginationem dormientis et post illum vapor colericus adustus, et

9 Et quamvis/Et nota quod **B** — 10 contingere/dormienti vel infirmo **add. B** — 11-12 angeli vel diaboli possint **A G** — 14 quod dormientibus **A G** — 16 sompnianti/sompniant **B** — 16 apparet/eis aliquando **add. B** — 25 et statim **B** — 26 compressionem/impressionem **B** — 26 nubis/ad nubes **A** — 28 Et aliquando/Sic quod aliquando **B** — 28 quod videt/videlicet **P S** quod **om. E** — 30 rubeum **P S E**/album **B** niveum **A G** — 31 istarum **om. A G.**

secundum diversitatem materie vaporantis et caloris elevantis fit clarior visio sompnialis. Et quia per sompnia sic est possibile cognoscere passiones, in quibus existunt sompniantes, et futuros effectus, qui ex illis passionibus causari possunt, ideo peritis medicis debent significari sompnia infirmorum. Per illa enim possunt scire presentes passiones, in quibus existunt infirmi, et futuros effectus ex illis presentibus passionibus sequentes nisi impediantur. Passio enim sompniantis trahit formam sompnialem, secundum quam fit apparitio, que sompnium est. Format enim ymaginativa fantasma conveniens passioni, sicut cum aliquis loquitur tibi (E 163va), ymaginatio tua format ydola rerum, de quibus tibi homo loquitur et quas ex verbis suis intelligis. Aliter enim illud intelligere non posses, quia intellecta non fiunt in nobis nisi ex ymaginatis.

Fiunt etiam quedam sompnia in nobis ex parte anime, cum ut dormiens est in forti passione timoris vel amoris, ymaginativa sua format ydola convenientia hiis passionibus ut fantasma hostis vel dilecti et sompniat de hiis. Et surgens potest divinare de passione, in qua erat, et de effectu eius, cuius illa passio possit esse causa. Et etiam cum est in forti passione timoris dato, quod videat in sompno fantasma amici, decipitur tamen credens se videre hostem propter passionem, in qua existit. Anima enim movetur motu proprio et motus ille impedit motum fantasmatis, sicut aliquis vigil existens in forti passione timoris apud quemlibet motum credit adesse hostem, et cum videt aliquem ex remotis credit videre hostem, quamvis illud, quod v'det, parvam habeat similitudinem cum hoste suo. Sicut etiam homo, cum vehementer cogitat de aliqua re,

2 fit clarior visio sompnialis **B om. P S E A G** — 2 Et qnia/Quia ergo **B** — 4 existunt/consistunt **A G** — 9 passionibus/passiones **add. B** — 9 impediantur/conicere **add. B** — 10 secundum quam/ex qua **A G** — 12 passioni/rei passioni **P S** — 14 format tibi ydola **B** — 16 quia intellectus in nobis fieri non possunt **A** — 18 sompnia/sompniorum **B** — 22 Unde surgens potest tunc divinare **B** — 24 cum est/homo **add. B** — 26 tamen/inde **A G** — 27 Anima enim/Sic enim **B** — 28 motus ille/motus iste **E** — 30 timoris **om. A** — 31-32 cum videt-credit videre hostem **om. A.** — 34 homo cum/cum homo **S.**

omnes, quos audit loquentes, credit loqui de re illa. Dubium etiam solet esse apud quosdam, quare pueris non contingunt sompnia aut sompnia monstruosa. Et dico, quod huius causa est, quia pueri sunt multi caloris et nutrimentum eorum multi vaporis. Non enim utuntur grossis nutrimentis, que non de facili vaporant. Et ideo multus motus vaporis ascendens ad superius impedit apparere ydola et tunc non fit sompnium et si fit, facit apparere tortuosa et tunc fit sompnium tortuosum sive monstruosum et statim excitantur pueri flentes, quia terrentur de sompniis suis. Et huius similitudo est in aqua, que si vehementer moveatur, non in ea apparet vultus adspicientis sicut est. Et propter etiam istam causam hominibus dormientibus statim post nutrimentum non fiunt sompnia aut si fiunt sunt monstruosa, quia tunc est impetus vaporis ad superius. Circa diem autem digestione jam quasi completa recta fiunt sompnia. Tunc enim cessat motus nutrimenti.

6-7 Non enim — vaporant **om. B** — 8 ascendens **A B om. P S E** — 8 apparere **om. A** — 9-10 et si fit — tortuosum sive **om. A** — 9 apparere/illa **add. B.** — 13 si violenter vel vehementer moveatur vel velociter **B** si violenter moveatur **A G** si vehementer moveatur **P S E** — 14 sicut est **om. B** — 14 sicut est/Si autem moveatur temperate, apparet quidem, sed tortuoso vultui assimilatur. Si autem quiescat tunc apparet vultus aspicientis sicut est **add. B** — 14 Et propter istam causam/Et sic et secundum istam causam **B** — 18 quasi completa/expleta **A G** — 21 In **A et E Explicit deest** Finit tractatus Thome ordinis predicatorum de sompniis **P** Finit tractatus beati Thome ordinis predicatorum de sompniis **S** Explicit libellus de divinatione sompniorum editus a magistro Boetio Daco **B** Explicit de sompnio **G.**

(München) MARTIN GRABMANN.

TABLE DES NOMS PROPRES

A

Abélard (P.). — 64.
Alain de Lille. — 66.
Albert le Grand. — 22, 25, 29, 30, 31, 35, 38, 39, 42, 44, 50, 78, 79, 80, 81, 92, 93, 178, 242.
Alexandre d'Aphrodise. — 38, 45, 46.
Alexandre de Halès. — 72, 73, 75, 80, 81, 87, 88, 89, 90, 242.
Ambroise (saint). — 157.
Anastase le Bibliothécaire. — 8, 285.
Angelo Volpe (O. F. M.). — 238.
Anselme (saint). — 145, 163, 168, 170, 171, 172.
Archimède. — 10, 11, 12.
Aristote. — 10, 11, 25-47, 68, 177, 182, 192, 206, 211, 236, 239, 245, 249, 260, 261, 266, 298, 299, 303, 306, 307.
Aristippe (légat) — 13.
Augustin (saint). — 51, 52, 53, 56, 57, 68, 70, 76, 79, 92, 100, 101, 106, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 138, 140, 141, 142, 146, 147, 152, 155, 158, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 182.
Averroès. — 25, 31, 32, 33, 44, 46, 211, 242, 304.
Avicenne. — 242.

B

Bandini. — 44.
Basile (saint). — 15.
Baeumker (Cl.). — 277, 278, 282, 284. 286.
Benoit XI. — 9, 14.
Bernard de Gannat. — 242.
Birkenmajer (A.). — 293.
Boèce. — 278, 279.
Boèce de Dacie. — 288-317.
Bonaventure (saint). — 50, 76, 77, 78, 79, 90, 178, 182, 183, 184.
Bonnet. — 284.
Boniface VIII. — 9.
Buchwald (G.). — 295.

C

Cajetan. — 175, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 232, 233, 234, 235, 239. 240, 241, 242, 251.
Camotius. — 45.
Capreolus. — 242.
Carteron. — 33.
Chaignet. — 39.
Charles-le-Chauve. — 285.
Christ (W.). — 26.
Cicéron. — 178.
Clément V. — 9.
Congar (M.-J.). — 242.
Cousin (V.). — 277, 284.

D

Delisle (L.). — 294.
Deman (Th.). — 50.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-). — 5-23, 262.
Descartes (R.). — 42.
Devreese (R.). — 14.
Dittmeyer (L.). — 44, 45.
Dunchad. — 284.
Duns Scot (J.). — 238, 239, 240, 242.

E

Ehrle (card. J.). — 9.
Etienne Langton. — 57, 58, 59, 60, 64, 67, 93, 103, 106, 110, 113, 130,
Etienne Tempier. — 287, 289.
Euclide. — 10, 12.

F

Festugière (A.). — 242.
Fischer (H.). — 291.
Floss. — 285.
Fuente. — 238.

G

Gale (Th.). — 283, 284.
Gandulphe de Bologne. — 54.
Gardeil (A.). — 268.
Gilbert de la Porrée. — 64, 108.
Gilson (Et.). — 239.
Godefroid de Poitiers. — 59, 60, 67, 115.
Grabmann (M.). — 28, 29, 38, 44, 45, 287, 288, 291, 294.
Grégoire IX. — 11.
Grégoire le Grand. — 146, 155.
Guillaume (Maître). — 69, 130.
Guillaume I. — 13.
Guillaume d'Auxerre. — 50, 60-63, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 82, 88, 89, 92, 119, 178.
Guillaume de Conches. — 278.
Guillaume de Moerbeke. — 11, 12, 13, 14, 15, 22, 44, 45, 46.

H

Hamelin (O.). — 42, 43.
Haskins (C. H.). — 13.
Hauréau (B.). — 284.
Hayduck. — 38, 46.
Heiberg (J. L.). — 9, 12, 13, 14.
Heiric d'Auxerre. — 284.
Héris (Ch. V.). — 259.
Héron. — 12.
Herrle (Th.). — 295.
Hervé de Nédellec. — 242.
Hicks. — 25.
Hocedez (E.). — 243.
Hucbald de Saint-Amand. — 284.
Hugues de Saint-Cher. — 67, 68, 69, 70, 71, 73, 79, 81, 88.
Hugues de Saint-Victor. — 147, 153, 163, 164, 283, 284.
Humbert de Prouille. — 83.

I

Iepa (Pseudo.). — 277-286.
Innocent V. — Voir Pierre de Tarantaise.
Irribarne (O. F. M.). — 238.

J

Jaeger. — 37, 43.
Jean Chrysostome (saint). — 15.
Jean de la Rochelle. — 72, 73, 74, 75, 78, 80, 136.
Jean de Saint-Thomas. — 175, 198, 200, 203, 206, 211, 212, 215-234, 242, 251, 252.

K

Kilwardby (R.). — 50.

L

Landgraf. — 49, 68.
Léandre Albert. — 208.
Longpré (E.). — 237, 238, 239, 242.
Lumbreras (P.). — 86.

M

Macrobe. — 282.
Mahieu (L.). — 243.
Mandonnet (P.). — 14, 15, 178, 179.
Manitius. — 284.
Manuel I. — 13.
Martianus Capella. — 279.
Martin (Maître). — 50, 66.
Martin de Dacie. — 291.
Mastrius. — 237, 238, 239, 242.
Maxime le Confesseur. — 6, 8, 20.
Mazzoni (G.). — 45.
Michel le Bègue. — 8.
Michel Scot. — 38.

N

Nordström (J.). — 288.
Notker Labeo. — 285.

O

Occam (G.). — 242, 243.
Odon d'Ourscamp. — 53-55.
Odon Rigaud. — 75, 76, 141.
Omont. — 284.

P

Papias. — 10.
Patera (A.). — 292.

Paul (saint). — 96, 100, 101, 102, 107, 115, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 129, 132, 137, 140, 142, 146, 147, 153, 154, 155, 156, 161, 166, 168, 171.
Pelzer (A.). — 45, 87.
Philippe le Chancellier. — 50, 51, 63, 69, 71, 73, 74, 76, 80, 81, 83, 85, 88, 89, 93, 132.
Philopon. — 11, 35.
Pierre d'Aquila (O. F. M.). — 238.
Pierre de Bergame. — 176.
Pierre de Capoue. — 55, 67, 95-96.
Pierre de Poitiers. — 54, 55, 65, 66, 92, 93.
Pierre de Saint-Victor. — 283.
Pierre de Tarantaise. — 83.
Pierre Lombard. — 51, 52, 53, 63, 64, 65, 67, 68, 86, 116, 141.
Pirotta, — 46.
Platon. — 9, 245, 259, 260, 279.
Podlaha (A.). — 292.
Poole (R. L.). — 285, 286.
Porphyre. — 278, 279.
Prévostin de Crémone. — 50, 56, 57, 58, 60, 63, 67, 73, 74, 97.
Proclus. — 9.
Ptolémée. — 10, 12, 13.

R

Rand (E. K.). — 286.
Ribot (Théod.). — 42.
Rodier. — 25, 35, 42, 177, 192.
Roger Bacon. — 290.
Roland Bandinelli. — 51.
Roland de Crémone. — 67, 68, 69, 70, 73, 79, 81, 88.
Roland-Gosselin (M.-D.). — 178.
Rose. — 12, 34.
Ross (W. D.). — 26, 39, 43.
Rousselot (P.). — 255, 256, 259.

S

Saint-René Taillandier. — 285.
Schedel (Hart.). — 290.
Schöllgen (W.). — 242.
Schwegler. — 26.
Scot Erigène. — 8, 21, 277-286.
Scotellus. — Voir Pierre d'Aquila.
Siger de Brabant. — 287, 288, 289.
Simon de Tournai. — 64, 65, 66, 126.
Simplicius. — 10, 13.
Soncina. — 242.
Suarez (Fr.). — 238, 240-243
Sylvestre de Ferrare. — 175, 198, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 220, 223, 224, 226, 242.

T

Théry (G.). — 45.
Thomas Walshingam. — 285.
Thomas d'Aquin (saint). — 5-47, 49, 50, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 174-273, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 307.
Traube (L.). — 286.

V

Van Steenberghen (F.). — 287.

W

Whetely (Guil.). — 294.

Z

Zeller (Ed.). — 43.

TABLE DES MATIÈRES

I. Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin, par G. Théry 5-23

II. La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas, par A. M. Festugière 25-47

III. La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles, par D. Odon Lottin 49-93

I. De Pierre Lombard au Chancelier Philippe. — L'opinion commune (51). — Les voix discordantes (63). — II. Du Chancelier Philippe à saint Thomas d'Aquin (69). — L'école franciscaine (72). — L'école dominicaine (78). — III. Ecrits anonymes du milieu du XIII^e siècle (86). — Conclusion générale (92).

Textes inédits : Pierre de Capoue (95). — Anonyme (96). — Prévostin de Crémone (97). — Etienne Langton (103). — Godefroy de Poitiers (115). — Guillaume d'Auxerre (119). — Simon de Tournai (126). — Pseudo Langton (130). — Maître Guillaume (130). — Philippe le Chancelier (132). — Jean de la Rochelle (136). — Odon Rigaud (141). — Anonyme (142). — Anonyme (146). — Anonyme (159). — Anonyme (160). — Anonyme (162). — Anonyme (163). — Anonyme (166). — Anonyme (167).

IV. Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, par H. D. Simonin 174-274

Introduction (174). — I. La doctrine de l'amour des *Sentences* à la *Somme théologique*. 1. L'importance relative des différents textes (176). — 2. Le texte et la doctrine de *III Sent.*, d. 27, qu. 1, art. 1 (179). — 3. Les textes des Questions disputées (184). — La doctrine du *Contra Gentes*, IV, c. 19 (187). — Le Commentaire des *Noms Divins* (189). — La terminologie et la doctrine de la *Somme* (190). — Conclusion (197). — II. La doctrine de l'amour et la causalité finale. — La position de Cajetan (199). — La solution de Sylvestre de Ferrare (204). — La doctrine de Jean de Saint-Thomas (216). — L'enseignement explicite de saint Thomas (234). — Les scolastiques non thomistes et l'unité de l'école

thomiste (237). — III. La similitude cause de l'amour, — Avant-Propos (244). — Nature de la similitude cause de l'amour (245). — Les deux espèces de similitude (250). — Conditions requises pour que la similitude puisse être cause de l'amour (264). — Conclusion générale (268). — Tables (271-274).

V. Iepa ou Scot Erigène? par M. Mélandre..... 277-286

VI. Die opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien, par M. Grabmann..... 287-317

Table des noms propres..... 319-321

Imprimé par les Etablissements Casterman. — *Printed in Belgium.*

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS-5e

Études de Philosophie Médiévale

Directeur : Étienne GILSON
Professeur à la Sorbonne
Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études Religieuses

VOLUMES PARUS :

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages (Cinquième mille) . . . . . 32 fr.

II. Raoul Carton. *L'expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la Science expérimentale au XIIIe siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . . 18 fr.

III. Raoul Carton. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . 35 fr.

IV. Étienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages (Troisième mille) . . . . . 50 fr.

V. Raoul Carton. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . . 15 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (Couronné par l'Académie française) . . . 30 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . 10 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . 30 fr.

IX. J.-M. Bissen. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . . 30 fr.

XI. Étienne Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8° de 350 pages sur papier pur fil . . . . . 60 fr.
Édition ordinaire (3e mille) . . . . . 40 fr.

XII. Car. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . . 40 fr

XIII. Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un volume in-8° de 345 p. . 40 fr.

XIV. A. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Un volume in-8° de 388 pages . . . . . 40 fr.

XV. M. M. Davy. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Un volume in-8° de 450 pages . . . . . 60 fr.

EN PRÉPARATION :

G. Théry, O. P. *Études dionysiennes.*

XVI. T. I. *Les origines de l'Aréopagitisme latin.*

XVII. T. II. *La version d'Hilduin.*

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie

BACHELARD (G.). — *Essai sur la connaissance approchée.* In-8° de 310 pages (Prix Gegner)..... 30 fr.

BAILLOT (A.). — *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France* (1860-1900). In-8° de 440 pages..... 40 fr.

BASCH (V.). — *Essai sur l'esthétique de Kant.* In-8° de 634 pages..... 60 fr.

BROCHARD (V.). — *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* 1926. In-8° de 559 pages..... 50 fr.

BOUTROUX (E.). — *La philosophie de Kant.* 1926. In-8° de 374 pages..... 35 fr.

BOUTROUX (E.). — *De l'idée de loi naturelle dans la Science et la Philosophie.* 1925. In-8° de 144 pages..... 15 fr.

BOUTROUX (E.). — *La nature et l'Esprit.* 1926. In-8° de 240 pages..... 25 fr.

BRÉHIER (E.). — *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.* 1928. In-8° de 65 pages..... 14 fr.

DELBOS (V.). — *Le Spinozisme.* In-8° de 215 pages..... 20 fr.

DELBOS (V.). — *Maine de Biran et son œuvre philosophique.* In-8° de 346 pages..... 40 fr.

FOUCHER (L.). — *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie.* (1815-1854). In-8° de 278 pages..... 30 fr.

GOUHIER (H.). — *La vocation de Malebranche.* In-8° de 172 pages..... 18 fr.

GOUHIER (H.). — *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.* In-8° de 435 pages..... 40 fr.

GURVICH (G.). — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande (Husserl — Scheler — Lask — Hartmann — Heidegger).* In-8° de 234 pages..... 25 fr.

HAMELIN (O.). — *Le système de Renouvier.* In-8° de 172 pages..... 45 fr.

HAMELIN (O.). — *Aristote. — Physique II, traduction et commentaire.* In-8° de 172 pages..... 20 fr.

KANT (E.). — *Critique du jugement,* traduit par J. Gibelin. In-8° de 296 pages 40 fr.

KOYRÉ (A.). — *La philosophie de Jacob Boehme. Etude sur les origines de la métaphysique allemande.* Paris, 1929. In-8° de 526 pages..... 60 fr.

MILHAUD (G.). — *La philosophie de Charles Renouvier.* In-8° de 160 pages... 15 fr.

MILHAUD (G.). — *Etudes sur Cournot.* In-8° de 155 pages..... 15 fr.

MUGNIER (R.). — *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée Aristotélicienne.* In-8° de 232 pages..... 30 fr.

MUGNIER (R.). — *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon.* In-8° 152 pages..... 20 fr.

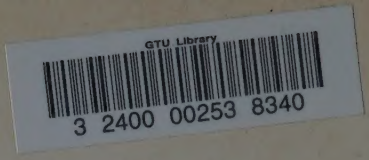
PARODI (D.). *Du positivisme à l'idéalisme.* Philosophies d'hier. In-8° de 225 pages..... 25 fr.

PARODI (D.). — *Du positivisme à l'idéalisme.* Philosophies d'hier et d'aujourd'hui. In-8° de 253 pages..... 25 fr.

RODIER (G.). — *Etudes de philosophie grecque.* In-8° de 376 pages..... 40 fr.

SIRVEN (J.) — *Les années d'apprentissage de Descartes* (1596-1628). In-8° de 500 pages..... 50 fr.

TATAKIS (B.). — *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen Stoïcisme. Sa vie et son œuvre.* In-8° de 234 pages..... 30 fr.



DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
v.6
1931
CBPaG

v.6
1931
32301

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709